Geschichte

der

neuern Philosophie

seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle

öffentl. ordentl. Professor der Logik und Mitgliede der Societät der Wissenschaften zu Göttingen.

Dritter Band.

Göttingen,

bey Johann Friedrich Röwer.

1802.

Geschichte
der
Künste und Wissenschaften
seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende
des achtzehnten Jahrhunderts.

Von
einer Gesellschaft gelehrter Männer
ausgearbeitet.

Sechste Abtheilung.
Geschichte der Philosophie

von
Johann Gottlieb Buhle.

Dritter Band.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1802.

Vorrede.

Mit dieser zweyten Abtheilung des dritten Bandes schließt sich die Geschichte der neuern Philosophie während des siebzehnten Jahrhunderts. Zwar fallen in biographischem oder chronologischem Betrachte die Urheber mehrer neuerer philosophischer Systeme, deren in dem gegenwärtigen Bande keine Erwähnung geschehen ist, noch in die letzte Hälfte jenes Säculum's; da sie es aber überlebten, und die Reife ihrer philosophischen Ausbildung und Wirksamkeit erst mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts begann, so kann ihre Geschichte auch füglich zur Geschichte der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts gezogen werden.

Nach einer kurzen historischen Erörterung der Schicksale und Veränderungen der Cartesischen Philosophie nach dem Tode ihres Stifters, hauptsächlich in den Niederlanden und in Frankreich, hab' ich ausführlich die Systeme des Malebranche und Spinoza darzustellen gesucht, wegen des entscheidenden Einflusses, den sie auf die folgende, und selbst auf die neueste Philosophie gehabt haben. Die umständlichere Entwickelung des praktischen Theils des Spinozismus schien mir um so nöthiger und nützlicher, da man gewöhnlich von demselben gar keine, oder verhältnißmäßig weit weniger Notiz nimt, als von dem theoretischen.

Uebrigens hab' ich diesem Bande auch eine Anzeige des Inhalts der bisher gelieferten drey ersten Bände beygefügt.

Göttingen, im October
1802.

Der Verfasser.

Inhalt

Inhalt
des ersten Bandes.

Einleitung.

Erster Abschnitt. Allgemeine Uebersicht der Philosophie der Griechen bis auf Sextus den Empiriker. S. 1-564.

Zweyter Abschnitt. Geschichte der Philosophie im Zeitalter kurz vor und nach Christi Geburt bis auf die Periode der Scholastik im Mittelalter. S. 565-809.

Dritter Abschnitt. Allgemeine Charakteristik der scholastischen Philosophie im Mittelalter. S. 810-896.

Inhalt
des zweyten Bandes
Erste Abtheilung.

Erstes Hauptstück. Geschichte der neuern Philosophie vom Anfange des vierzehnten Jahrhunderts bis zur Reformation im Anfange des sechszehnten.

Erster Abschnitt. Von den allgemeinen Ursachen, wodurch im vierzehnten Jahrhunderte die Wiederherstellung der Wissenschaften überhaupt, und der Philosophie insbesondre, bewirkt wurde. S. 1-23.

Zweyter Abschnitt. Geschichte der Wiederherstellung des Studium's der classischen Literatur überhaupt in Italien während des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts.

Dritter Abschnitt. Fortsetzung. S. 23-86.

Vierter Abschnitt. Ueber die Philosophie des Petrarcha. S. 86-119.

Fünfter Abschnitt. Geschichte des Studium's der Platonischen und Aristotelischen Philosophie im Occidente im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte. S. 120-360.

Sechster Abschnitt. Geschichte der cabbalistischen Philosophie im funfzehnten und in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts. S. 360-446.

Zweyte Abtheilung.

Zweytes Hauptstück. Geschichte der neuern Philosophie während des sechszehnten Jahrhunderts bis auf Des Cartes im Anfange des siebzehnten.

Erster Abschnitt. Von dem Einflusse des wiederhergestellten Studium's der Literatur und Philosophie des griechischen und römischen Alterthums auf die philosophische Aufklärung und die Reformation in Deutschland, und den nächsten Folgen dieser für die Philosophie überhaupt. S. 451-505.

Zweyter Abschnitt. Geschichte der Aristotelisch-scholastischen Philosophie im sechszehnten Jahrhunderte. S. 508-524.

Dritter Abschnitt. Geschichte des reinern Peripateticismus im sechszehnten Jahrhunderte. S. 524-703.

Vier-

Vierter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Jordan Bruno, Hieronymus Cardanus, Julius Cäsar Vanini, Cosmus Ruggeri, und Thomas Campanella. S. 703-903.

Fünfter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Justus Lipsius, Michael Montaigne, Peter Charron, La Boetie, Nicolaus Machiavell, Johann Bodinus, Franciscus Sanchez, Hieronimus Hirnhaym, de la Mothe le Vayer, und Baco von Verulam. S. 904-968.

Inhalt

des dritten Bandes

Erste Abtheilung.

Drittes Hauptstück. Geschichte der neuern Philosophie während des siebzehnten Jahrhunderts bis auf Leibnitz.

Erster Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Des Cartes. S. 1-86.

Zweyter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Gassendi. S. 86-222.

Dritter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Thomas Hobbes und Hugo Grotius. S. 223-334.

Vierter Abschnitt. Ueber die Moralphilosophie der Jesuiten. Blasius Pascal. Petrus Daniel Hüet. Joseph Glanwill. S. 334-358.

Zweyte Abtheilung.

Fünfter Abschnitt. Geschichte des Cartesianismus zunächst nach dem Tode des Des Cartes. S. 361-430.

Sechster Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Nicolas Malebranche. S. 430-498.

Inhalt.

Siebenter Abschnitt. Bemerkungen zur Geschichte der Pneumatologie im siebzehnten Jahrhunderte. Balthasar Bekker. S. 499-508.

Achter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Benedict Spinoza. S. 508-661.

Neunter Abschnitt. Geschichte des Platonismus in England während des siebzehnten Jahrhunderts. S. 661-696.

Geschichte

der

neuern Philosophie

seit der

Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Dritter Band.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte der neuern Philosophie

seit der

Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. 3

Drittes Hauptstück.

Geschichte der neuern Philosophie während des siebzehnten Jahrhunderts bis auf Leibniz.

Fünfter Abschnitt.

Geschichte des Cartesianismus zunächst nach dem Tode des Des Cartes.

Des Cartes hatte den philosophischen Geist seiner Zeitgenossen zu lebhaft geweckt, als daß der Ruhm seiner Philosophie bey den Anhängern derselben ihn nicht hätte überleben, und eben dadurch den polemischen Eifer ihrer Gegner auch nach seinem Tode hätte unterhalten sollen. Zwar mochten Manche der letztern die Hoffnung hegen, ihres Sieges gewisser zu

seyn, da sie nicht mehr mit dem Urheber des ihnen verhaßten neuen philosophischen Systems zu kämpfen hatten. Aber diese Hoffnung ward gar sehr vereitelt. Die Philosophie des Des Cartes fand geistvolle Ausleger und Vertheidiger in allen cultivirten Ländern Europa's; sie fand an denen selbst Gönner und Beförderer, welche ihr zwar ihren Beyfall versagten, oder sich doch nicht ganz unbedingt für sie erklärten; allein mit der ältern Philosophie und Methode derselben noch unzufriedener waren, und im Cartesianischen Systeme wenigstens originale Ansichten der Gegenstände der Philosophie, sinnreiche Hypothesen, überhaupt Gründe und Antriebe zu neuen Forschungen, die vielleicht sicherer zur Wahrheit führten, anzutreffen glaubten.

So heftig und leidenschaftlich auch mehrere niederländische Theologen nach dem Beyspiele des Voetius sich der Verbreitung der Cartesianischen Philosophie auf den niederländischen Universitäten entgegensetzten; so sehr verfehlten sie doch ihren Zweck. Es traten andere gegen sie auf, die nicht nur kein Bedenken trugen, die Cartesische Philosophie zu lehren, und auf die positive Theologie anzuwenden; sondern die sie auch in Schriften erläuterten und rechfertigten. Die ältere scholastische Philosophie und Theologie wurde zugleich mit bitterm Spotte angegriffen, und die studirende Jugend zischte die Lehrer aus, die noch von einer Unterordnung der Philosophie unter die Theologie sprachen. Auch das in den Niederlanden aufblühende Studium der classischen Literatur ließ die barbarische Terminologie der ältern philosophischen und theologischen Compendien in einem sehr unvortheilhaften Lichte erscheinen; und die Humanisten wagten sogar

gar

gar die Behauptung, daß die Unwissenheit der Mönche in der classischen Latinität an dem zahllosen Heere von spitzfindigen Fragen und Distinctionen schuld sey, welche man in die Theologie aufgenommen habe. Je tiefer das Ansehn der ältern Philosophie und Theologie sank, desto mehr mußte die neueste Philosophie der Zeit, der Cartesianismus, gewinnen. Unter den dem letztern eigenthümlichen Sätzen waren besonders folgende den Widersachern der ältern Theologie höchst willkommen, und wurden also auch von ihnen auf's eifrigste vertheidigt: Die Evidenz ist das einzige Kriterium der Wahrheit, und nach diesem Kanon müssen demnach auch alle theologische Sätze beurtheilt werden; Das Zweifeln ist das Princip aller gewissen und untrieglichen Erkentniß; Die heiligen Bücher reden von natürlichen Dingen nur nach der Fassungskraft der Menschen; Die Idee von Gott ist dem Menschen so angebohren, daß sich davon der evidenteste Grund für das Daseyn desselben hernehmen läßt; Die Erde bewegt sich um die Sonne, welche nicht von ihrem Orte bewegt wird; Das Wesen des Geistes ist im Denken, das der Materie in der Ausdehnung zu suchen; Die Sinne triegen sehr oft; Die Thiere sind Maschinen; Gott hat die Materie ursprünglich geschaffen, und sie an gewisse Gesetze der Quantität, Bewegung und Ordnung gebunden, so daß sie, nachdem sie den ersten Stoß der Bewegung empfangen, hernach den ihr eingedrückten Naturgesetzen gemäß sich selbst formte und bildete; Das angebohrne Licht der Vernunft ist so helle, daß es gar keiner andern Norm der Auslegung der heil. Schrift bedarf, u. w. Daß die Anwendung jener Sätze auf die positive theologische Dogmatik dieser eine ganz andere Gestalt geben mußte, ist einleuchtend; und eben daher läßt sich auch

die Erbitterung der Orthodoxen gegen die Cartesische Philosophie, als die Quelle der theologischen Neuerungen, erklären.

Einer der berühmtesten Cartesianischen Theologen in den Niederlanden war Christoph Wittich. Er war gebürtig aus Brieg in Schlesien *), studirte die Theologie zu Bremen, Leyden und Gröningen, verwaltete Lehrämter zu Herborn, Duisburg, wo er Doctor der Theologie wurde, zu Nymwegen, und ward endlich 1671 als Professor der Theologie nach Leyden berufen. Er starb im J. 1687. Schon zu Nymwegen trug Wittich Cartesische Philosophie vor, und wandte die Grundsätze derselben auf die Theologie an. Er gerieth darüber in einen Streit mit Samuel Mares und Melchior Leydekker, in welchem er aber seine Sache so gut verfocht, daß er dadurch die Lehrstelle in Leyden erhielt. In seinem Werke: Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a *Renato Des Cartes* detecta, cujus occasione liber II et III principiorum philosophicorum dicti Des Cartes maximam partem illustrantur **), stellte er den Gesichtspunct dar, woraus er die Cartesische Philosophie betrachtete, und das Verhältniß, in welchem sie nach seiner Meynung zur positiven Theologie stehe. Er war es hauptsächlich, der die Cartesische Theologie zu Leyden in Aufnahme brachte.

Noch

*) Geb. 1625.

**) Die zweyte von Wittich selbst besorgte Ausgabe dieses Werks erschien zu Leyden 1682; 4. Nach W's Tode gab sein Bruder, Sachwalter zu Aachen, die Annotationes in Ren. Cartesii Meditationes und den Anti-Spinoza desselben heraus. Vgl. *Bayle* Art. *Wittichius*.

Noch thätiger für die Verbreitung des Cartesianismus war Johann Clauberg, geb. zu Solingen in der Grafschaft Mark im J. 1622. Sein Lehrer war Johann de Raei, selbst einer der eifrigsten Cartesianer. Er erhielt die erste theologische Lehrstelle zu Duisburg, als das dortige Gymnasium im J. 1655 in eine Universität verwandelt wurde, nachdem er vorher eine Zeitlang Professor zu Herborn gewesen war. Leibniz rühmt ihn wegen seiner Gelehrsamkeit, und vorzüglich wegen der Ordnung und Klarheit seiner Ideen. Um den Werth der Cartesischen Philosophie hervorzuheben, zog er zwischen ihr und der scholastischen eine Parallele, und bemühte sich hernach, jene in seinen Lehrbüchern deutlicher und vollständiger zu entwickeln *).

Auch zu Gröningen, Franeker, und selbst in Amsterdam hatte die Cartesianische Philosophie ihre Herolde. Auf der erstgenannten Universität vertheidigte sie Tobias Andreae, geb. zu Braunfels in der Grafschaft Solms im J. 1604, und seit 1634 Professor der Geschichte und griechischen Literatur. Den Considerationibus theologicis des Jacob Revius

*) S. *Jo Claubergii* Logica vetus et nova; Solisbaci; 1685. — *Ejusd.* Principia philosophiae sive ontosophia et scientia prima de iis, quae Deo creaturisque suo modo communia attribuuntur; Groeningae 1646. Die Schriften Clauberg's sind zusammen gedruckt zu Amsterdam 1694. 4. mit einer Biographie desselben von Henr. Chr. Henninius. Vgl. Leibnitian. p. 147. Clauberg verlor sich oft so im Speculiren, daß er in Ekstase oder gänzliche Geistesabwesenheit gerieth; was den P. Daniel zu Spöttereyen veranlaßte. Er starb im J. 1665.

vius antwortete er durch eine Assertio methodi Cartesianae. In einer andern Schrift: Brevis replicatio etc. bestritt er die Abweichungen, die in dem Werkchen des Regius: Brevis explicatio mentis humanae, von der Cartesischen Lehre vorkamen. Auch Jacob Gousset, Professor der orientalischen Sprachen zu Gröningen, gab ein Paar Abhandlungen zur Rechtfertigung des Cartesianismus heraus. In der erstern suchte er zu beweisen, Cartesianum mundi systema non, ut quidam existimant, periculosum esse. Die andere betraf: Causarum primae et secundarum realem operationem rationibus confirmatam et ab objectionibus defensam; de quibus etiam apologia fit pro *Renato Des Cartes* adversus discipulos ejus pseudonymos *). Zu Franeker war der bedeutendste Anhänger des Cartesianismus Hermann Alexander Roellius, gebürtig aus der Grafschaft Mark, zuerst Prediger zu Deventer, in der Folge Professor der Theologie zu Franeker und auch zu Utrecht, wo er 1718 starb. Seine Vorliebe für Des Cartes verrieth er in seiner Schrift: De religione naturali. In Amsterdam ward die neue Philosophie am meisten befördert vom Johann de Raei, und Balthasar Bekker, dessen Geschichte, Streitigkeiten und anderweitige Verdienste ich weiter unten besonders erzählen und schildern werde.

Die Gegner des Des Cartes und seiner Verehrer nahmen, wie schon Voetius gethan hatte, zu dem gewöhnlichen Mittel theologischer Intoleranz ihre Zuflucht. Sie warfen auf seine Lehre den Verdacht des

*) Die erste Abhandlung Gousset's steht hinter dem Tractate: De viva deque mortua fide; Amstd. 1696. 8. Die andere ist herausgekommen Leoward. 1716. 4.

des Atheismus und der Irreligiosität; sie eiferten dagegen nicht bloß in Schriften, sondern auch auf den Kathedern und in Predigten; und brachten ihre Beschwerden bey den Obrigkeiten in den größern Städten, bey den Curatoren der Universitäten, bey den Synoden u. w. an. Da eine unbefangene Untersuchung hier nicht immer möglich war, so wurde öfter, um politischen Unruhen vorzubeugen, die Ausbreitung des Cartesianismus strenge verboten, wiewohl alle diese Verbote nichts fruchteten. Manches trugen auch einzelne Cartesianer selbst bey, Verdacht gegen sich zu erregen, und sich dadurch der Verfolgung auszusetzen. Sie entfernten sich von der eigentlichen Cartesischen Lehre, und stellten Resultate auf, die der gangbaren theologischen Vorstellungsart zu sehr widerstritten, als daß die Anhänger dieser nicht dadurch hätten beleidigt und empört werden sollen. Die Vorwürfe, welche eigentlich nur diese Neuerungen trafen, fielen auch auf die ursprüngliche Cartesianische Philosophie zurück, weil man wähnte, daß sie zu jenen hinleite, und eben deßwegen verderblich sey. So hat das System des Spinoza, der bey seinen philosophischen Studien vom Cartesianismus ausgegangen war, sehr viel mitgewirkt, daß dieser als gefährlich verschrieen wurde, weil man jenes für eine Geburt desselben hielt. Einen offenbaren Misbrauch machte von den Cartesianischen Grundsätzen gegen die Offenbarung und die positive Religion Ludovig Meier, Arzt zu Amsterdam, ein Freund des Spinoza, in seinem Werke: Philosophia scripturae interpres, das er anonymisch herausgab. Auch Socinianer und Arminianer versteckten sich zur Behauptung ihrer Lehren hinter Cartesische Sätze, und rechtfertigten dadurch gewissermaßen die Intoleranz der Orthodoxen und die

Maaßregeln, welche die Obrigkeiten in den Niederlanden zur Unterdrückung des Cartesianismus brauchten. Es entstand hieraus eine Spaltung unter den Cartesianern selbst, da die meisten von diesen jenes Verfahren einiger ihrer Parteygenossen misbilligten, und, indem sie dasselbe für der wahren Cartesischen Philosophie zuwiderlaufend, oder keinesweges in derselben gegründet erklärten, als Apologeten des Des Cartes gegen angebliche Schüler desselben schrieben und disputirten.

Was die Streitigkeiten über die Cartesische Philosophie unter den Niederländischen Theologen noch verwickelter und leidenschaftlicher machte, war die Vermischung derselben mit den Coccejanischen Händeln. Johann Coccejii, Professor der orientalischen Sprachen zu Franeker und hernach zu Leiden, verglich die Weissagungen im Alten und Neuen Testamente mit der Geschichte von Jerusalem, und gründete auf diese Vergleichung eine besondere Erklärungsart der Bibel, und folglich auch einen besondern Lehrbegriff der theologischen Dogmatik, wobey er in vielen Stücken von der gangbaren Auslegung der reformirten Kirche und den sich auf diese stützenden Dogmen abwich. Coccejii selbst war bloßer Sprachforscher, und in seine neue hermeneutische Ansicht der Bibel so vertieft, daß er an der neuen Cartesischen Philosophie nur sehr geringen Antheil hatte nehmen können. Er war ihr auch, soweit er sie kannte, so wenig hold, daß er sich dem Johann de Raei, da dieser dieselbe in Leyden öffentlich vortragen wollte, lebhaft widersetzte. Dennoch wurden er und seine Anhänger, als seine Hermeneutik und Dogmatik angefochten wurden, für Cartesianer ausgegeben, und die Cartesische

Phi-

Philosophie sollte also die Schuld auch dieser theologischen Neuerung büßen. Seltsam genug war es, daß wirklich mehr Cartesianische Theologen, weil sie mit den Coccejanern einen gemeinschaftlichen Feind zu bekämpfen hatten, sich mit diesen vereinigten, und in der That die Anschuldigung bewährten, daß der Coccejanismus mit dem Cartesianismus harmonire. Die Gegenpartey bewirkte endlich bey der Synode zu Dordrecht 1656 einen merkwürdigen Beschluß des Inhalts: "Die Philosophie müsse von der Theologie getrennt, diese müsse aus der heiligen Schrift, jene aus der gesunden Vernunft geschöpft, und der Jugend gelehrt werden. Bey Behauptungen, die aus der heil. Schrift widerlegt werden könten, sey es den Philosophen nicht erlaubt, die biblischen Aussprüche nach ihren eigenen Principien zu deuten; sondern der natürlichste und einfachste Sinn der göttlichen Offenbarung, als des gewissesten Fundamentes aller Lehre, sey anzunehmen, auch wenn die Vernunft das Gegentheil zu fodern scheine. Die Philosophen sollen sich demnach aller solcher Hypothesen enthalten, wodurch die göttliche Wahrheit in der heiligen Schrift umgestoßen wird. Insbesondre aber sollen die φιλοσοφθμενα des Des Cartes weder in Schriften, noch in Vorlesungen, noch in öffentlichen Disputationen weiter vorgetragen werden." Eben der Beschluß wurde im nächsten Jahre zu Delft erneuert, und allen denen die Anwartschaft auf ein geistliches Lehramt benommen, welche sich zur Cartesischen Philosophie bekennen würden. Ungeachtet dieses Beschlusses dauerten inzwischen das Studium der Cartesischen Philosophie und auch die Streitigkeiten darüber fort, bis endlich jene den Reiz der Neuheit verlor, und die Aufmerksamkeit der Gelehrten und Philosophen auf

andere

andere Gegenstände und Vorstellungsarten gerichtet wurde *).

In Deutschland, und namentlich auf den deutschen Universitäten, hat die Cartesische Philosophie nicht gedeihen wollen. Bis zum Anfange des achtzehnten Jahrhunderts behauptete sich hier die Aristotelische Philosophie, und zwar in den protestantischen Schulen meistens so, wie sie vom Melanchthon in seinen Lehrbüchern bearbeitet war. Die Versuche, die Joh. Andreas Petermann **) u. a. zu Leipzig wagten, den Cartesianismus vorzutragen, wurden durch Christian Thomasius vereitelt, der seine satirische Laune daran übte. Gleichwohl war doch der Cartesianismus nicht ohne allen Ein-

*) Die Historia philosophiae Cartesianae M. Johannis Tepelii; Norimb. 1674. 12. enthält nur die Geschichte des Lebens und der Streitigkeiten des Des Cartes selbst. Aber angehängt sind ihr p. 70. Judicia de philos. Cartesiana, die im Namen der Universitäten Gröningen, Utrecht, Leyden, Franeker und Hardervik abgefaßt sind, zur Entscheidung eines Streits zwischen Joh. Clauberg, damals in Herborn, mit seinem Collegen Cyriacus Lentulus. Dieser hatte eine heftige Schmähschrift gegen die Cartesische Philosophie herausgegeben: Nova Renati Des Cartes sapientia, faciliori quam antehac methodo detecta a *Cyriaco Lentulo*; Herbornae Nassov. 1651. 12. — Ein sehr lehrreiches Buch zur Geschichte der damaligen Streitigkeiten in den vereinigten Niederlanden ist: Kort en opregt Verhaal van de eerste Oorsprong der Broedertwisten, de nu veertig laaren de Niderlandsche Kerken ontrust hebben; Amstd. 1708. 8.

**) Petermann vertheidigte auch den Des Cartes gegen Hüet in seiner: Vindicatio philosophiae Cartesianae adversus censuram P. *D. Huetii*, in qua pleraque intricatiora Cartesii loca clare explanantur; Lips. 1706. 4.

Einfluß auf die Deutsche Philosophie, die sich schon damals zum Eklekticismus neigte. Man nahm einzelne Lehren des Des Cartes auf, und verwarf andere. Mehr Theilnahme, als in Deutschland, gewann die Cartesische Philosophie in der Schweiz, in Polen, in Ungarn und Siebenbürgen, was auffallender seyn würde, als es ist, wenn man nicht erwägt, daß damals eine große Zahl Jünglinge aus diesen Ländern auf den holländischen Universitäten studirten. Michael Rhegen, der auch zu Leipzig die Cartesische Philosophie zu lehren anfieng, und mit welchem C. Thomasius deßhalb einen Streit hatte, war aus Siebenbürgen gebürtig. In Spanien und in den Spanischen Niederlanden, vorzüglich auf der Universität zu Löwen, ward das Aufkommen der Cartesianischen Philosophie durch die Jesuiten gehindert, die ihr entgegen waren. Doch gab es auch unter den Jesuiten ausserhalb Frankreich mehrere, welche sie begünstigten, und sogar in Schriften und vom Katheder lehrten. Der berühmteste unter diesen ist Antoine le Grand, Arzt zu Douay, der sie nach der gewöhnlichen scholastischen Form in ein compendiarisches System brachte, und die vom Des Cartes hinterlassenen Lücken ergänzte *).

Auch

*) *Antonii le Grand* philosophia vetus e mente *Renati des Cartes* more scholastico breviter digesta; Londin. 1671. 12. *Ejusd.* Institutiones philosophiae secundum principia *Renati des Cartes* nova methodo adornata et explicata; Londin. 1678; Norimb. 1679. 8. Von der königl. Bibliothek habe ich eine Ausgabe vor mir Norimb. 1695. 4. — *Ejusd.* Historia naturalis Londin. 1673. 8. Brucker (Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 274) erwähnt einer kleinen Schrift des le Grand über die Apathie der Stoiker unter dem Titel: L'homme sans passion, die ich aber nicht gesehen habe.

Auch in England war die größere Zahl der Philosophen dem Cartesianismus entgegen, wovon die Ursache theils in der noch herrschenden Aristotelischen Philosophie, theil in den Anhängern des Hobbes zu suchen ist, welchen Des Cartes etwas zu verächtlich behandelt hatte. Dazu kam, daß die Cartesianischen Grundsätze den Britischen Theologen nicht minder verdächtig waren, als die Hobbesischen, und sie stritten daher mit gleichem Feuereifer gegen beyde. Am heftigsten lehnten sich gegen jene auf Ralph Cudworth und Samuel Parcker. Der erstere griff sie an in seinem Werke: Systema intellectuale, und gab sowohl von ihr, als auch von der Philosophie seines Landsmannes, des Hobbes, nicht undeutlich zu verstehn, daß beyde den Weg zum Atheismus bahnten. In jener misfiel ihm besonders die Behauptung, daß der Materie ursprünglich von der Gottheit Gesetze der Bewegung eingedrückt seyen, nach welchen sich hernach die Weltkörper gebildet hätten, weil diese Behauptung sich mit seiner eigenen Hypothese von den erzeugenden Formen (formis genitricibus) nicht vertrug. Das Cartesianische Argument für das Daseyn Gottes aus der Idee desselben erklärt er, wie es Des Cartes vorgetragen hatte, für einen Trugschluß, und suchte ihm eine andere Wendung zu geben, wodurch es bündiger würde *). Noch bestimmter und leidenschaftlicher äußerte sich über den Atheismus als Folge der Cartesischen Philosophie Samuel Parcker in seinen Disputationibus de Deo et providentia divina. "Des Cartes", sagt er, "habe anfangs bey seiner Philosophie keinesweges irreligiöse Absichten gehabt; allein da er vom Kriegsstande, nur mit mathematischen Kenntnissen ausgerüstet, zur Entwickes

*) *Rad. Cudworth* Systema intellect. p. 150 sq. p. 886 sq.

wickelung seines philosophischen Systems übergegangen sey, so habe er sich eingebildet, daß sich nach eben den mechanischen Gesetzen, nach welchen Kriegslager und Zelte aufgeschlagen würden, auch Welten bauen ließen; und daher habe er die Philosophie so behandelt, daß alle Wissenschaft von einem Weltschöpfer durch ihn ganz aufgehoben worden sey. Zwar räume Des Cartes ein, daß die Materie, aus welcher diese sichtbare Welt hervorgegangen, zuerst von Gott erschaffen, in Partikeln von einer gewissen Größe getheilt, und durch ein bestimtes Maaß bewegender Kraft in Wirksamkeit gesetzt sey. Da aber doch hernach die Materie durch ihre eigenen nicht von Gott bestimmten Gesetze nach Des Cartes Meynung sich selbstständig zu dem gegenwärtigen Weltalle geformt habe; so sey offenbar, daß er Gott, ungeachtet er ihm anfangs die Weltschöpfung zugeschrieben, doch hernach wieder davon ausgeschlossen habe. Man müsse daher sogar fürchten, daß selbst jene wenigen zugestandenen Sätze nur zum Scheine und nicht im Ernste von ihm eingeräumt seyen; zumal da er mit allen Atheisten den Grundsatz gemein habe, die wahre Naturlehre dürfe nicht von den Zwecken der Dinge entlehnt werden." An einer andern Stelle zürnt Parcker sehr auf den Des Cartes, weil er durch den Beyfall, welchen ihm seine Entdeckungen in der Geometrie erworben, so stolz geworden sey, allen Wissenschaften neue Principien unterlegen, und sich gewissermaßen die Ehre ihrer Erfindung aneignen zu wollen. Er führt Beyspiele und Gründe an, wie wenig ihm jenes gelungen sey, und wie sehr geringe Ansprüche er auf die angemaaßte Ehre habe *). Cudworth und

*) *Sam. Parcker* Dispp. de Deo et provid. div. III. p. 221. VI. 489 sq.

und Parcker haben beyde die Physik des Des Cartes nicht recht verstanden, oder durch Vorurtheile und eigene Hypothesen geblendet, sie gemisdeutet. Sie tadelten daran, was gerade vorzüglich rühmlich ist, die Verbannung der Endursachen aus der Physik, und den Versuch einer natürlichen mechanischen Erklärung des Welturspungs als solchen, sollte dieser auch in seinen Gründen und Resultaten keine Prüfung aushalten. Le Grand vertheidigte den Des Cartes gegen Parcker in einer besondern Apologie.

Mäßiger urtheilte über Des Cartes und den Werth seiner Philosophie Henricus Morus, der jenen persönlich kennen gelernt, und so lange derselbe lebte, auch einen freundschaftlichen Briefwechsel mit ihm unterhalten hatte. Er misbilligte das Verfahren seiner Collegen, die den Des Cartes des Atheismus und der Irreligiosität beschuldigten; aber er machte doch gegen die Behauptungen dieses sehr bedeutende Einwürfe in einer Epistola, quae apologiam complectitur pro Cartesio, quaeque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam Cartesianam. Dieses Sendschreiben des Morus ist auch in einer anderweitigen Hinsicht merkwürdig, sofern es zur Erläuterung seiner eigenen Vorstellungsart und ihres Unterschiedes von der Cartesianischen dient. Zu den Behauptungen, welche Morus schlechthin verwarf, gehörte unter andern die: daß die Thiere belebte Maschinen seyen. Auch, meynte er, daß Des Cartes der Teleologie Unrecht gethan habe. Wenn übrigens Morus geglaubt hat, die Rolle des Vermittlers zu spielen, und indem er einerseits den Apologeten des Des Cartes machte und ihn mit Lobsprüchen überhäufte, andererseits manche

che seiner Meynungen bestritt, die erbitterten Parteyen einander zu nähern, oder es wenigstens für seine Person mit keiner derselben ganz zu verderben; so ward er in seiner Erwartung durchaus betrogen. Die enthusiastischen Cartesianer nahmen es übel, daß er ihren Meister nicht unbedingt gepriesen hatte, und rückten es ihm sehr bitter vor, daß er erst Lob mit voller Hand ausspende, und es hernach durch seinen Tadel wieder vernichte *). Die Polemik der Britischen Theologen gegen den Cartesianismus hatte ebenfalls die Wirkung, daß der Vortrag des letztern auf der Universität zu Oxford verboten wurde **), obgleich dieses in England so wenig, wie anderswo, der Verbreitung des Studium's desselben Eintrag that. Erst durch die Physik des Newton wurde derselbe völlig verdrängt ***).

In Frankreich that der Aufnahme und dem Ruhme der Cartesischen Philosophie nach dem Tode ihres Stifters nichts größern Abbruch, als daß sich, außer dem Gassendi u. a., auch Hüet gegen sie erklärte, und sie zugleich mit den Waffen des Skepticismus und einer persiflirenden Satire angriff. Ich habe schon oben des Hüet und seiner philosophischen Schriften gedacht. Die letztern machten bey dem französischen Publicum kaum eine so lebhafte Sensation, als die

*) S. *Baillet* Vie de Mr. *des Cartes* lib. VII. c. 15. p. 121. *Rapin* reflexions sur la philosophie p. 284. *Nouvelles* de la republique des lettres l'an 1684. p. 301.

**) *Feind* theatr. philos p. 317.

***) *Monmorin* Dissertation sur les principes de physique de Mr. des Cartes comparez à ceux des philosophes Anglois; S Europe savante l'an 1718. Octobr. art. 3.

die kleine Broschüre, worin er die erdichtete Reise des Des Cartes nach Lappland, um dort seine Philosophie zu lehren, erzählte. Sie würde zuverlässig eine noch stärkere und allgemeinere Sensation hervorgebracht haben, wenn Hüet gleich nach ihrer Erscheinung als Verfasser derselben bekannt geworden wäre *).

Fast zu gleicher Zeit mit jener Broschüre erschien die berühmte Satire des P. Daniel auf die Cartesische Theorie vom Weltsysteme: Voyage du monde de Des Cartes, gleich anziehend durch gründliche Kritik und durch die witzig komische romantische Einkleidung. Die Hauptabsicht dieses Romans war, zu zeigen, daß keine philosophische Hypothese vom Weltsysteme in ihren Principien unbegründeter und in ihren Folgerungen unzusammenhangender mit den Principien sey, als die Cartesische. Die Cartesianer gaben damals zu, daß einige dieser Principien für bloße Voraussetzungen ohne Beweis angesehen werden könten, welche zu bezweifeln die Vernunft allerdings berechtigt sey; gleichwohl, meynten sie, falls jene Voraussetzungen einmal zugestanden würden, folge Alles so naeürlich, in einer solchen Ordnung und Klarheit, daß die Evidenz der Folgerungen sich so zu reden auch den Principien mittheile, und die Vernunft von selbst sich bequeme, die Sätze für Wahr-

*) Nouveaux memoires pour servir à l'histoire du Cartesianisme. Par M. G. de l'A., de l'Academie françoise; à Paris 1692; Uytrecht 1693. und à Amsterdam 1698. 12. Die letztere Ausgabe befindet sich auf der Göttingischen Bibliothek. Die Buchstaben M. G. bezeichnen Mr. *Gilles de l'Aunay*, in dessen Hause zu Paris öffentliche philosophische Conferenzen gehalten wurden, und der dem Hüet seinen Namen lieh. S. des Maizeaux zu den Lettres de Bayle p. 477. Vgl. Mem. de Trevoux 1709. p. 1428. Daß Hüet Verfasser war, bezeugt er selbst in den Comment. de rebus ad eum pertin. p. 389.

Wahrheiten gelten zu lassen, welche vorher bloß hypothetisch waren angenommen worden. Dies läßt sich vielleicht, erwiederte der P. Daniel, von einigen Puncten der Cartesischen Naturphilosophie zugestehen, vorzüglich von denen, welche die Natur einiger sinnlicher Qualitäten betreffen, mit denen man, wenn man sie ohne Vorurtheil würdigt, zufrieden zu seyn Ursache hat; aber es ist falsch in Beziehung auf die allgemeine Theorie des Des Cartes vom Weltsysteme, und die Folgerungen, welche er daraus zieht; und dies war es, was die Reise in die Cartesische Welt in's Licht setzen sollte. In der That war dieser Theil des Cartesianismus noch am wenigsten geprüft und angefochten worden. Man hatte dem Des Cartes selbst noch während seines Lebens eine Menge Einwürfe gegen seine Metaphysik, seinen vermeynten neuen Beweis der Existenz Gottes, seine Unterscheidung des Körpers und der Seele, seine Theorie des Lichtes und der Bewegung gemacht. Aber sehr Wenige hatten ihn über seine Wirbelhypothese beunruhigt, die doch der Grund aller seiner Behauptungen von der Bewegung der Planeten, von der Ebbe und Fluth des Meers, von der Leichtigkeit und der Schwere der Körper, und selbst von seiner Theorie des Lichts ist, an der er selbst so großes Wohlgefallen fand. Zwar blieben die Cartesischen Behauptungen über diese Gegenstände im Einzelnen nicht ganz unbezweifelt; auch ihnen wurden von verschiedenen Schriftstellern mancherley Schwierigkeiten entgegengesetzt; allein man prüfte sie doch nicht in ihrem Verhältnisse zur Hypothese des Des Cartes im Ganzen. Diese Prüfung hingegen wählte sich der P. Daniel vorzüglich zum Gegenstande. Mit Recht, glaubte dieser, würde er der schlimmste und gefährlichste Gegner des Des Car-

tes seyn, wenn es ihm gelungen seyn sollte, seinen Zweck erreicht zu haben. Denn was diesen Philosophen von andern unterscheidet, sey nicht sowohl das Verdienst, einige einzelne Naturerscheinungen glücklich erklärt zu haben — ein Verdienst, das ihm mit tausend andern sowohl ältern als neuern Philosophen und Physikern gemein seyn würde — sondern vielmehr der Umstand, die Theorie eines ganzen Weltsystems erfunden zu haben, aus welcher, wenn sehr einfache und leicht verständliche Principien eingeräumt werden, sich von allen Naturbegebenheiten ohne Ausnahme Rechenschaft geben ließe. Der Plan einer solchen Theorie, welchen Des Cartes nach dem Ausspruche seiner Verehrer in der That realisirt haben sollte, war es, der ihm so großen Ruhm erworben hatte. Es kam also darauf an, darzuthun, daß seine Theorie unzusammenhangend und voll Widersprüche sey, und eine Voraussetzung die andere vernichtet. Würde dies dargethan, so würde das Cartesische System von seiner empfindlichsten Seite angegriffen und erschüttert seyn.

Die Idee des Romans des P. Daniel ist diese: Es geht mit der Welt des Des Cartes, wie mit allen neu entdeckten Ländern; die Erzählungen der Reisenden sind so verschieden, widerstreitend und abentheuerlich, daß man nicht weiß, was man davon glauben soll. Kaum war von jener neuen Welt die Rede, als Franzosen, Engländer und Holländer u. a. wetteiferten, sie aufzusuchen. Bloß die Spanier waren vor der Inquisition bange; denn auch dort dreht sich die Erde um die Sonne, wie in der Welt des Kopernicus. Aber die Berichte, die die Reisenden davon geben, sind einander schnurstracks entgegengesetzt.

Nach

Nach Einigen ist die Cartesische Welt ein verworrenes Chaos, in dem man sich nicht einmal von der Stelle bewegen kann. Es giebt da kein Licht und keine Farben, weder Wärme noch Kälte, weder Trockenheit noch Feuchtigkeit, keine Pflanzen und Thiere. Man hat da nicht bloß ein Recht, sondern es wird sogar befohlen, Alles zu bezweifeln. Man bezweifelt einem Menschen in's Gesicht, daß er ein Mensch sey, wenn er auch aussieht und sich verhält, wie andere Menschen, so lange bis er consequent gesprochen und dadurch bewiesen hat, daß er Vernunft habe. Die Leute in dieser Welt sind überhaupt hochmüthig und verachten ihre Vorgänger und das Alterthum; den Aristoteles verkleinern sie bey jeder Gelegenheit; auch sind sie schlechte Christen und noch schlechtere Katholiken. Dagegen behaupten Andere, es könne keine größere und bewundernswürdigere Ordnung und Harmonie existiren, als in der Welt des Des Cartes; alles richte sich dort nach bestimmten Gesetzen und Regeln der Natur. Von vielem unnützen Geräthe, womit die Philosophen unsere Welt erfüllt und verwirrt haben, wird man gar nicht behelligt. Die Sinne machen dieselben Eindrücke, aber die Ursachen sind bekanter und besser erklärt. Das Christenthum wird von keiner Philosophie so begünstigt und unterstützt, wie von der Cartesianischen; das Daseyn Gottes wird aus der Idee desselben bewiesen, und würde von Menschen erkannt werden, wenn auch keine Natur existirte, die es verkündete, wodurch also der Glaube an Gott und die Religion noch mehr bestätigt werden.

Dieser Widerstreit der Nachrichten über die Welt des Des Cartes reizt die Neugierde des Helden im Romane. Er wird mit einem Greise, ehemaligen

vertrauten Freunde des Philosophen, welchem dieser seine verborgensten Geheimnisse offenbart hatte, des kant. Er erfährt, daß Des Cartes die Kunst erfunden habe, die Seele vom Körper mittelst einer Prise Schnupftaback zu trennen, und durch das Riechen vom Ungarischen Wasser wieder mit demselben zu verbinden; daß Des Cartes daher gar nicht todt sey, sondern noch oft in seinen Körper zurückkehre, seine Freunde besuche, und ihnen seine neue Entdeckungen mittheile; und daß der Greis selbst zu diesen Günstlingen des Philosophen gehöre. Der Erzähler hält diese Nachrichten anfangs für eine Allegorie, die auf die Dunkelheiten der Cartesischen Philosophie Beziehung habe; allein zu seinem nicht geringen Schrecken erscheinen ihm in einer Nacht bey hellem Mondscheine jener Greis nebst dem P. Mersenne, und laden ihn ein zu einer Reise zum Des Cartes, der itzt im dritten Himmel, dem undlichen leeren Raume jenseit des Himmels der Fixsterne sich aufhalte, um eine neue Welt zu bauen, zuvor aber aus Gefälligkeit gegen den Fremden ein Experiment im Kleinen damit machen wolle. Diese Reise wird nun angetreten. Ein kleiner Neger, der vormals in Diensten des Regius zu Utrecht gewesen seyn sollte, und dem sein Herr das Geheimniß, den Körper zu verlassen, und wieder zu beseelen, welches Des Cartes ihm als seinem Schüler und Günstlinge einst ebenfalls anvertraute, verrathen hatte; der auch von dem Geheimnisse Gebrauch machte, und itzt in Diensten des Des Cartes sich befand, wird bestellt, während der Abwesenheit des Fremden, für den Körper desselben Sorge zu tragen. Die weitern Abentheuer, welche die Reisenden unterweges haben, und welche zu Vehikeln dienen, die Cartesianische Philosophie, hauptsächlich die Kosmo-

physik,

physik, bald zu widerlegen, bald lächerlich zu machen, wobey alle die Gründe und Raisonnements benutzt werden, welche die Gegner des Des Cartes noch bey seinem Leben vorbrachten, gehören nicht hierher. Der ganze Roman ist einer der witzigsten in seiner Art, und auch zur Geschichte des Cartesianismus und selbst zur philosophischen Beurtheilung dieses, unter andern was sein Verhältniß zum Aristotelischen Systeme betrifft, im hohen Grade lehrreich.

Der P. Daniel ließ es nicht bey den Angriffen auf die Cartesische Theorie des Weltsystems bewenden, welche sein eben charakterisirter Roman enthielt. Er gab heraus eine: Suite du voyage du monde de *Des Cartes*, ou nouvelles difficultez proposées à l'auteur du voyage du monde de Des Cartes; avec la refutation des deux defenses du Systeme général du monde de Des Cartes *). Die Veranlassung dazu war eine Reihe Einwürfe, welche im vierten Theile der Voyage du monde de Des Cartes vorkommen. Sie waren angeblich dem Erzähler dieser Reise nach seiner Rückkunft in die Heimath von Peripatetikern gemacht, und da er sie nicht zu beantworten wußte, so hatte er sie durch den Geist des P. Mersenne dem Des Cartes zur Auflösung zugeschickt. Aber auf diesen

*) Voyage du monde de Des Cartes. Tome premier. Die erste Ausgabe, die ich nicht gesehen habe, erschien zu Paris 1692; und wurde kurz nachher zu Amsterdam nachgedruckt. Einen spätern Nachdruck zu Amsterdam 1700 besitzt die Göttingische Bibliothek. Die Suite du Voyage du monde kam zuerst heraus à Paris 1693. 1695; hernach à Amstd. 1695. Von beyden Werken existirt eine treffliche lateinische Uebersetzung; Amstelaedami 1694. 8.

diesen machten sie einen sehr ungünstigen Eindruck für den Erzähler, weil Des Cartes sich in den Kopf setzte, der Erzähler sey selbst ihr Urheber, oder sey wenigstens mit den Peripatetikern im Einverständnisse, um die Hauptpuncte des Cartesianismus zu widerlegen. Es erfolgte also in Form eines Briefes an den Verfasser der Voyage du monde de D. C. von einem Peripatetiker die Fortsetzung jener Einwürfe, die Erkenntniß der Thiere betreffend. Auf diesen Brief antwortet derselbe in einem Tone, der weder Achtung noch Schonung weiter gegen Des Cartes und seine Partey ausdrückt; und auch die angehängte Kritik von zwey kleinen Abhandlungen zur Vertheidung der Cartesischen Kosmophysik beweist, daß er sich mit der alten Philosophie völlig ausgesöhnt und bey der neuen seine Rechnung nicht gefunden habe. Den Beschluß dieses zweyten Werks des P. Daniel machte eine Histoire de la conjuration faite à Stokolm contre Mr. *Des Cartes*. Es ist hier in der Manier des Lucian die drolligte Idee ausgeführt, daß alle die Accidenzen und Qualitäten, denen Des Cartes die selbstständige Substantialität abgesprochen, oder deren Natur er anders erklärt hatte, als in der ältern gangbaren Philosophie geschehen war, sich während seines Aufenthalts zu Stockholm gegen ihn verschwören. Die Bewegung nimmt sich lange seiner an, und vertheidigt ihn gegen die Beschwerden der übrigen Qualitäten; allein nachdem sie überführt ist, daß sie selbst im Cartesischen Systeme kein von der Materie verschiedenes Wesen, sondern nur einen accidentellen Modus derselben ausmache, giebt sie ihn ebenfalls auf. Des Cartes wird also von der Versammlung der Qualitäten feyerlich für einen sectirischen Neuerer und Rebellen gegen die alte und wahre Philosophie, für

einen

einen Störer der Kategorieen, einen Feind der virtutes und facultates occultae, der accidentia absoluta et non absoluta, der qualitates primariae et secundae, der formae substantiales et accidentales u. w. erklärt. Die Hitze übernimmt es, die Strafe an ihm zu vollziehen, und ihn durch Empörung der widerstreitenden Qualitäten in seinem Körper zu tödten. Sie bewirkt bey ihm ein heftiges Fieber mit Raserey verbunden, woran er stirbt.

Gerade bey einem gelehrten Publicum, wie das Französische, wenn es auch anfangs durch den Reiz der Neuheit des Cartesischen Systems geblendet sich zum Theile enthusiastisch für dasselbe interessirt hatte, mußte doch jene Art des Angriffs eine jenem Systeme sehr nachtheilige Wirkung hervorbringen. Man wird im Ernste mistrauisch gegen philosophische Vorstellungsarten und Hypothesen, die Gegenstände für Scherz und Lachen abgeben, und es ist eine sehr richtige Bemerkung, daß die beste Probe von der Haltbarkeit einer Philosophie ist, ob sie lächerliche Anwendungen vertragen kann, ohne dadurch an ihrem Ansehn und wissenschaftlichen Werthe im Urtheile der Vernünftigen etwas zu verlieren. Der Cartesianismus hielt diese Probe nicht aus, und konte sie seiner Beschaffenheit nach nicht aushalten. Hüet und Daniel hatten ihn nicht bloß verspottet, sondern ihm zugleich wichtige Gründe entgegengesetzt, und diese trafen um so stärker und waren um so schwerer abzulehnen, weil sie durch Spott und Laune gewürzt beym Publicum leichtern Eingang fanden, und dieses für sich einnahmen. Freylich blickte der einseitige philosophische Parteygeist durch die Satire hindurch; aber wenn dieser, zumal bey philosophischen Streitigkeiten, die Lacher

auf seine Seite zieht, so hat er sehr viel gewonnen, und dies war bey Hüet und Daniel, zum mindesten in Frankreich, der Fall.

Was bey den Franzosen die Cartesische Philosophie, ungeachtet der Satiren und Spöttereyen gegen sie, noch eine Zeitlang begünstigte, und gewissermaßen im Flore erhielt, waren theils die Geschmacklosigkeit und Pedanterey der neuern Aristoteliker, welche gegen die Fülle an neuen sinnreichen Ideen und Hypothesen und die Klarheit der Schreibart des Des Cartes sehr contrastirte, theils der Widerstreit der Philosophen gegen einander, theils die wirklich schätzbaren Entdeckungen des Des Cartes in der Mathematik und Physik, obgleich er in Ansehung der letztern sich zu sehr den Flügeln der Phantasie anvertraut und in lustige Träume verloren hatte. Die vornehmsten Anhänger und Verbreiter des Cartesianismus nach dem Tode seines Urhebers waren Claude Clerselier, Jaques Rohault, de la Forge, und Pierre Sylvain Regis. Der erste hatte mit dem Cartesius, noch während dieser lebte, in sehr vertrauter freundschaftlicher Verbindung gestanden, und ihm ist die Herausgabe der Opera posthuma desselben zu verdanken. Seine geist- und geschmackvolle Darstellung der Cartesischen Lehren verbunden mit einem sehr liebenswürdigen Charakter und feinem Tone des gesellschaftlichen Umgangs, der ihm die Achtung der Gegner selbst verschaffte, trugen zur Aufnahme der Cartesischen Philosophie, vorzüglich in Paris, außerordentlich viel bey. Gleich thätig für denselben Zweck war mit dem Clerselier der Schwiegersohn desselben Jakob Rohault; denn die Cartesische Philosophie hatte selbst dieses Band der Verwandtschaft

zwischen

zwischen beyden geknüpft. Rohault lehrte anfangs zu Paris Mathematik und Physik mit großem Beyfalle; er erhielt von seinem nachherigen Schwiegervater einige Schriften des Des Cartes, welche dieser in's Französische übersetzt hatte, zur Durchsicht und Prüfung; diese Beschäfftigung bewirkte seinen Uebergang zum Cartesianismus, welchen er, hauptsächlich in Beziehung auf die Kosmophysik, durch seine eigenen mathematischen und physikalischen Einsichten berichtigte, bestätigte, und erweiterte. Zuweilen mag er es mit seinem Enthusiasmus für die Cartesische Philosophie übertrieben haben; oder es war eine Pedanterey in seinem persönlichen Betragen, die ihn für den Moliere zu einem Gegenstande der komischen Laune machte. Seine Physikalischen Institutionen erwarben ihm dagegen sowohl in Frankreich als in England desto größern Ruhm *).

In Ansehung der eigentlichen speculativen Philosophie, besonders der Seelenlehre, ist für die Geschichte des Cartesianismus noch wichtiger, als die beyden eben erwähnten Anhänger desselben, Ludewig de la Forge, Arzt zu Saumur. In seinem Tractate de mente humana suchte er die Cartesische Seelenlehre weiter aufzuklären, und die entgegenstehenden Vorstellungsarten zu widerlegen **). Nur in der

Lehre

*) Sie erschienen französisch zu Paris 1671; hernach zu London 1682 und zu Brüssel 1708. In's Lateinische wurden sie übersetzt von Theoph. Bonetus, und Samuel Clarcke und Anton le Grand fügten Anmerkungen hinzu.

**) Der vollständige Titel des Werks ist in der Ausgabe, die ich vor mir habe: *Ludovici de la Forge* Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus,

nec

Lehre von dem Grunde der Harmonie des Leibes und der Seele wich er vom Des Cartes ab, und wurde der erste Urheber der Hypothese von den gelegenheitlichen Ursachen (Systema causarum occasionalium), welche nachher Malebranche weiter ausführte. In seiner Einleitung bemühte er sich zur Empfehlung der Cartesischen Philosophie überhaupt die Uebereinstimmung derselben mit den Grundsätzen des Augustin darzuthun, auf welchen sich auch schon Des Cartes bey seinem Leben, nachdem er zuerst vom Arnaud auf jene Uebereinstimmung aufmerksam gemacht worden war, berufen hatte.

Da die Erklärung, welche de la Forge von der Harmonie zwischen Leib und Seele giebt, ihm eigenthümlich ist, so will ich hier dieselbe näher erörtern *). Die Verbindung des Leibes und der Seele ist so schwer zu begreifen, wenn man Geist und Körper als ihrem Wesen nach entgegengesetzte Substanzen denkt, daß viele durch die damit verbundenen Schwierigkeiten bewogen sind, jenen Gegensatz geradehin zu leugnen, und sich zum Materialismus zu bekennen. Die Untersuchung hat also ein hohes Interesse, da ohne sie so wenig die wahre Natur und Bestimmung des Menschen eingesehen werden kann, als auch die Natur des menschlichen Geistes an und für sich in seinem Verhältnisse zum Körper und zu andern Geistern. Um die Art der Verbindung zwischen Leib und Seele richtig zu fassen, muß man sich zuvörderst der Idee jeder Art

nec non de ejusdem unione cum corpore, secundum principia *Renati Des Cartes*, per J. F (*Joannem Flender*); Bremae 1674. 4. Die ältern Ausgaben habe ich nicht gesehen.

*) Tract. de mente hum. cap. XIII.

Art von localer Gegenwart der Seele entschlagen, deren diese, als durchaus nicht reel ausgedehnt, gar nicht fähig ist; ferner muß man sich jene Verbindung nicht so vorstellen, als ob dadurch aus zwey Substanzen Eine, oder die geistige Substanz körperlich und die körperliche geistig würde. Beyde Substanzen, Seele und Körper, bleiben auch nach ihrer Verbindung, was sie vorher waren, und behalten die eigenthümlichen Merkmale, wodurch sie sich vorher von einander specifisch unterschieden. Endlich die Verbindung von Seele und Leib geschieht nicht durch dasjenige, was den Gegensatz zwischen ihnen begründet; sondern vielmehr durch Etwas, worin sie eine gewisse Relation zu einander, eine gewisse Aehnlichkeit mit einander haben.

Da wir überall nur von zwey Gattungen Substanzen, von Seelen und Körpern, Begriffe haben, so lassen sich auch nicht mehr als drey verschiedene Arten der Verbindung von Substanzen denken: entweder zwischen zwey Körpern, oder zwischen zwey Seelen, oder zwischen Seele und Körper. Das Band der Verbindung der Körper ist die Localvereinigung, wodurch die Körper einander berühren, und von einander leiden können; das Vereinigungsband der Seelen ist die Liebe; Seele und Körper können nicht anders verbunden werden, als mittelst des Willens, welcher durch seine Thätigkeiten aus seinem Subjecte herauswirkt. Man kann folglich alsdenn eine Verbindung zwischen Körper und Seele annehmen, wenn einige Bewegungen jenes von den Gedanken dieser, und umgekehrt einige Gedanken dieser von den Bewegungen jenes abhangen, die Ursache dieser Abhängigkeit mag nun von dem Willen der Seele

le selbst herrühren, oder von einem andern über diesen erhabenen Willen.

Es lassen sich gegen diese Vorstellungsart von der Verbindung zwischen Körper und Seele nur zwey Einwürfe vorbringen: 1) daß die gegenseitige Abhängigkeit des Körpers und der Seele in Ansehung ihrer Thätigkeit und ihres Leidens schon die Vereinigung beyder voraussetze; 2) daß jene Vereinigung keine physische, sondern eine bloß moralische seyn würde, weil sie bloß die Wirkung des freyen Willens der Seele ist. Auf den ersten Einwurf erwiederte de la Forge: Es sey nicht nöthig, daß die Seele sich im Körper befinde, bevor sie auf denselben einwirke, da die Seele als solche betrachtet eigentlich nie in einem Orte sey, und man bloß insofern ihr eine örtliche Existenz beylegen könne, als sie durch ihren Willen wirke. Vielmehr so wie die Existenz der Seele in der Zeit nicht vor ihrer Thätigkeit hergeht, so braucht sie auch nicht nothwendig im Körper zu seyn, bevor sie wirkt. Da die Seele keine andere Thätigkeiten hat, als ihre Gedanken, und nicht anders in einem Orte seyn kann, als soferne sie daselbst wirkt; so können wir die Existenz der Seele im Körper für nichts anders halten, als für das Denken in diesem Körper, d. i. daß sie Gedanken habe, die von dem Körper abhangen, wenn wir nicht ganz unverständlich uns hierüber ausdrücken wollen. Auf einen andern Einwurf, daß die Verbindung zwischen Seele und Leib keine physische, sondern eine moralische seyn würde, weil sie bloß die Wirkung des freyen Willens der Seele sey, antwortete de la Forge erstlich: Es werde hier unrichtig gefolgert. Indem ich eine Kugel fortstoße, so kann die Bewegung, welche hierauf erfolgt, darum keine

bloß

bloß moralische heißen, weil ich sie aus freyem Willen bewirkt habe; sie ist nichts destoweniger eine physische. (Diese Antwort des de la Forge trifft nicht. Die Bewegung der Kugel ist freylich eine physische; aber nicht die Bewegung der Seele; diese, die aus dem freyen Willen hervorgeht, ist moralisch.) Ferner erklärt er die Verbindung zwischen Leib und Seele nur dann für bloß moralisch, wenn die Seele in ihrer Vereinigung mit dem Körper selbst ihre Gedanken an gewisse Bewegungen des Körpers bindet, und diese Verbindung nach freyem Belieben abbrechen oder verändern kann. Hingegen läßt sich nicht eben dieses behaupten, wenn das Band zwischen ihren Gedanken und den körperlichen Thätigkeiten nicht in ihrer Gewalt, und die Vereinigung oder Nichtvereinigung mit den letzteren nicht von ihr abhängt. Folgt die Vereinigung aus dem göttlichen Rathschlusse, nach welchem alle Dinge so von Gott regiert werden, wie wir wahrnehmen; so muß die Verbindung für eben so natürlich (physisch) gehalten werden, wie jede andere in der körperlichen Natur. Denn was ist die Natur anders, als die Ordnung, nach welcher Gott seine Geschöpfe regiert? Was dieser Ordnung gemäß geschieht, das geschieht natürlich.

Noch könnte auch folgender Einwurf gemacht werden: Wenn in der wechselseitigen Abhängigkeit die Verbindung zwischen Leib und Seele besteht, so könte man, falls die Thätigkeiten der Seele und des Körpers aufhören, zu concurriren, und nicht mehr zugleich bemerkt werden, wie dieses in der Lethargie, in Ekstasen, bey Zuständen des tiefen Nachdenkens sich ereignet haben kann, alsdenn sagen, daß die Seele ganz vom Körper getrennt sey, der Mensch also jedesmal

sterbe,

sterbe, sooft er in jene Zustände geräth, was doch offenbar ungereimt seyn würde.

Die Antwort ist: Das Wesen der Verbindung beyder Substanzen, des Leibes und der Seele, wird keinesweges so angenommen, als ob sie in einem Zusammenwirken und einer wirklichen Gemeinschaft ihrer Thätigkeiten (in concursu et actuali commercio operationum) bestände; sondern sie beruht auf der gegenseitigen Abhängigkeit der Thätigkeiten beyder, die gar nicht aufhört, wenn auch die wirkliche Gemeinschaft auf einige Zeit unterbrochen seyn sollte; sobald nur derjenige, der Leib und Seele verbunden hat (Gott), seinen Willen nicht ändert, und der Körper nicht unfähig ist, diejenigen Bewegungen hervorzubringen, mit welchen die Gedanken der Seele unmittelbar verknüpft sind. Dies wird indessen noch einleuchtender werden aus einer genauern Erläuterung der Art, wie Leib und Seele eigentlich verbunden sind.

Es giebt drey ursprüngliche Begriffe, wodurch wir die Natur der einfachen und zusammengesetzten Substanzen erkennen: a) der Begriff der Ausdehnung, unter welchem auch die Begriffe der Figur und Bewegung enthalten sind, zur Erkentniß der Körperwelt; b) der Begriff des Denkens zur Erkentniß der Geister; c) der Begriff der Vereinigung beyder zur Erkentniß ihrer Verbindung *). Daher hat der Mensch auch drey verschiedene Fähigkeiten, um jene Begriffe aufzufassen, die Imagination, den reinen Verstand, und die Sinne. Die Seele als eine denkende Substanz begreift sich selbst durch den reinen Verstand. Der Körper, (oder Ausdehnung, Gestalt und Bewegung), kann zwar auch durch den reinen Verstand bes

*) Ibid. cap. XIV. Cf. *Des Cartes* Epist. Vol. I, XXX.

begriffen werden, aber doch viel besser durch den Verstand in Verbindung mit der Imagination. Was aber die Vereinigung der Seele und des Körpers betrifft, so wird diese nur dunkel durch den bloßen Verstand, oder auch durch Verstand und Imagination erkannt; hingegen auf's klarste durch die Sinne. Daher Menschen, die nie philosophirten und bloß ihre Sinne brauchen, gar nicht daran zweifeln, daß der Körper auf die Seele, und die Seele auf den Körper wirke, und beyde als eine und dieselbe oder als innigst verbundene Substanzen betrachten.

Durch die Sinne demnach, sowohl die äußern als die innern, durch den Trieb der Thätigkeit, und die Herrschaft, die wir über unsere Glieder haben, erkennen wir auf's deutlichste, daß wir nicht bloß Körper oder ausgedehnte Substanz sind, sondern daß wir auch eine Seele, eine denkende Substanz haben, die mit jenem auf's engste verbunden ist. Eben die Sinne lehren uns, daß die Verbindung sich in einer Gemeinschaft, in der gegenseitigen Abhängigkeit der Bewegungen des Körpers und gewisser Gedanken der Seele äußere. Was aber die Verbindung zwischen Leib und Seele des Menschen so wunderbar und merkwürdig macht, sind ihre Gegenseitigkeit; ihre Allgemeinheit einerseits, daß die Seele dem Körper überall gegenwärtig ist, und andererseits ihre Particularität, daß nicht alle Gedanken der Seele vom Körper, und nicht alle Bewegungen des Körpers von der Seele bestimt werden; ihre Unmittelbarkeit, daß nur die Bewegungen des eigenen Körpers von der Seele wahrgenommen werden, und wiederum die Seele nur durch ihren eigenen Willen den Körper in Thätigkeit setzt; daß ferner die Empfindungen der Seele auf die Bewegungen des Kör-

pers und diese auf die Willensäußerungen jener sofort erfolgen; wobey doch auch zugleich auffallend ist, daß manche Theile des Körpers in einer nähern Verbindung mit der Seele stehen, als andere; ihre Beständigkeit, daß dieselbe Bewegung des Körpers dieselbe Empfindnng, und dieselbe Willensidee dieselbe Bewegung erzeugt; und auch ihre Unbeständigkeit, sofern der Wille andere Bewegungen des Körpers mit seinen Aeußerungen verknüpfen kann, als die er gewöhnlich damit verknüpfte; endlich ihre Unabhängigkeit von unserem Willen, sofern die Seele weder ihren Körper selbst wählen, noch ihn verlassen, noch die Afficirungen desselben nicht empfinden oder anders empfinden kann, als sie sind; und doch zugleich ihre Abhängigkeit von dem Willen.

Tausend Erfahrungen lehren, daß nur gewisse Bewegungen des Körpers mit gewissen Gedanken der Seele vereinigt sind. Diejenigen Afficirungen unserer Gliedmaßen, die nicht mittelst der Lebensgeister in den Nerven zum Gehirne fortgepflanzt werden, empfinden wir nicht; so wenig wie wir die Gliedmaßen des Körpers bewegen können, wenn die Lebensgeister nicht vom Gehirne zu den Nerven derselben herabzusteigen vermögen. Diejenigen Gedanken, welchen die Bewegungen des Körpers entsprechen, sind von zwiefacher Gattung. Erstlich die verworrenen Gedanken und die dunkeln Gefühle, die sich beym Hunger, Durste und andern natürlichen Trieben finden, verbinden sich mit gewissen Bewegungen des Körpers; hingegen nicht die klaren und deutlichen Ideen, welche der Seele zur Beurtheilung der Wahrheit dienen. Zweytens correspondiren den Bewegungen des Körpers die verworrenen Gedanken der Sinne, der Imagination und

des

des Gedächtnisses. Diese Correspondenz zwischen Körper und Seele ist aber doch von ganz anderer Art, als ähnliche, die wir in der Erfahrung antreffen, z. B. des Steuermanns mit seinem Schiffe, des Reuters mit seinem Pferde, und selbst unsers Körpers mit andern Körpern. Der Steuermann ist durch freye Willkühr mit seinem Schiffe verbunden; er erkennt deutlich das Gute oder Ueble, was ihm begegnet; die Freude und Betrübniß, welche er darüber hat, ist sehr verschieden vom Gefühle des Hungers, Durstes, Schmerzes, Kitzels, denen die Seele durch ihr Verhältniß zum Körper unterworfen ist; endlich er regiert sein Schiff durch deutliche Erkentniß der Werkzeuge und Mittel, deren er sich dazu bedienen muß; dahingegen die menschliche Seele von Natur keine Erkentniß der Mittel hat, die zur Bewegung ihres Körpers nothwendig sind; auch jene Erkentniß, falls sie dieselbe besäße, ihr unnütz seyn würde, weil der bloße Wille zur Bewegung des Körpers hinreicht. Es ist übrigens wahrscheinlich, daß die Verbinduug zwischen Leib und Seele anfängt, sobald der Körper der Seele Gelegenheit giebt, irgend einen Gedanken zu haben, und die Seele wiederum im Körper eine Bewegung erzeugt; so wie die Verbindung aufhört, wenn der Körper die Gemeinschaft mit der Seele nicht mehr fortsetzen kann.

De la Forge setzt hierauf die Hauptmomente der Verbindung zwischen Leib und Seele und ihre letzten Gründe aus einander. Das erste Moment der Verbindung ist, daß jede Bewegung der Lebensgeister oder vielmehr jede besondere Form ihres Laufes, wenn er aus der Zirbeldrüse, dem Sitze der Seele, auf eine ungewöhnliche Art hervorgeht, auch mit einer ge-

wissen Idee begleitet ist, durch welche die Seele einen gewissen Gedanken empfängt. Zweytens: Jede dieser Formen ist natürlich nur mit einer einzigen Idee, einem einzigen Gedanken verbunden, welcher jene immer begleitet. Drittens: Der Gedanke ist dem Zustande des Körpers angemessen, froh oder traurig, verworren oder deutlich, je nachdem die Disposition war, in welcher der Körper sich dabey zum erstenmale befand oder gewöhnlich befindet, wenn die Form, an welche der Gedanke gebunden ist, in der Zirbeldrüse erweckt wird. Viertens: Die Seele hat nicht das Vermögen, den Gedanken von der Form der Lebensgeister zu trennen, welcher natürlich mit dieser verknüpft ist. Es ist hier aber nur die Rede von der natürlichen Verknüpfung, nicht von einer solchen Vereinigung gewisser Gedanken mit gewissen besondern körperlichen Bewegungen, welche die Gewohnheit oder der Wille in einem Menschen bewirkt hat, und welche die Seele nach Gefallen aufheben kann. Die Verknüpfung der Gedanken mit körperlichen Bewegungen, welche die Natur in allen Menschen bewirkt hat, kann die Seele nicht aufheben. Fünftens: Die Gedanken der Seele, welche den Körper zum Gegenstande haben, begleitet gegenseitig die Form oder Art des Laufes der Lebensgeister aus der Zirbeldrüse, die am meisten geeignet ist, den vorgesetzten Zweck zu erreichen. Sechstens: Die körperliche Bewegung, welche einmal einen gewissen Gedanken begleitet hat, wird denselben immer begleiten, und beyde werden auch künftig von einander unzertrennlich seyn, falls die Seele hierin ihre Gewohnheit nicht ändert. Siebentens: Die Verbindung zwischen Seele und Leib wird so lange dauern, als das Herz seine Lebensgeister zur

Zirbeldrüse senden, und diese sie wieder mittelst der Nerven in die Muskeln zurücksenden kann.

Zum Beweise der obigen Sätze berief sich schon Des Cartes und nach ihm de la Forge auf die Erfahrung. Die Hypothese von dem Sitze der Seele in der Zirbeldrüse, und von dem Zusammenhange der Lebensgeister im Körper mit den Empfindungen und Gedanken der Seele wird dabey überhaupt als entschieden vorausgesetzt. Dann erhellen der erste und zweyte Satz aus dem Durste der Wassersüchtigen und aus der nicht seltenen Beobachtung, daß Jemand, wenn ihm ein Glied, z. B. ein Finger, abgenommen worden, immer noch fortwährend die Empfindung hat, als ob ihm das Glied nicht fehle. Unter den Gedanken, welche natürlich mit gewissen Formen des Laufes der Lebensgeister verbunden sind, so daß die Seele sie nicht nach Willkühr von diesen trennen kann, nach dem dritten Satze, werden bloß die verworrenen Vorstellungen verstanden, die durch die Einwirkung der Objecte auf die Sinnesorgane hervorgebracht werden, und deren Aufhebung oder Abänderung gar nicht in der Gewalt der Seele ist; wiewohl sie Zeichen ihrer Gedanken daraus machen kann, indem sie eine Idee daran heftet, welche von Natur nicht damit verbunden ist. Wenn daher Des Cartes irgendwo sagt, wir könten gewisse Gedanken von der körperlichen Bewegung absondern, mit welcher sie natürlich verbunden wären, so hat er die letztere gemeynt, welche die Seele noch oben drein damit verknüpft. Die übrigen Sätze sind für sich klar, und werden schon durch die gemeine Erfahrung bewährt.

Die Ursachen der Verbindung, welche zwischen der menschlichen Seele und dem Körper statt fin-

det, sind entweder allgemeine oder besondere. Die allgemeine Ursache kann keine andere seyn, als der göttliche Wille. Wollte man auch zugestehen, daß der Körper nichts enthalte, was der Vereinigung zuwider sey, und er also physisch mit jedem andern Dinge vereinigt werden könne; so ist doch auch nichts in ihm erkennbar, was die Ursache seiner Vereinigung mit der Seele seyn könnte. Die menschliche Seele aber hat bloß ihren Willen, durch welchen sie aus sich herauswirken und sich mit einem andern Dinge verbinden kann, und dieser Willen kann die wirkende Ursache alles dessen seyn, was in der Verbindung mit dem Körper unmittelbar von ihr abhängt; allein von unendlich vielen Dingen, die nicht von der Seele abhangen, kann er die Ursache nicht seyn; die Verbindung zwischen Leib und Seele muß also ihren zureichenden Grund in dem Willen eines andern Geistes haben. Nun ließe sich freylich denken, daß Gott den Willen eines Engels zu der Verbindung gebraucht hätte; allein da wir einerseits gar kein Datum zu dieser Vermuthung weiter haben, und andererseits wissen, daß auch der Wille eines Engels allein dazu nicht hinreiche, wenn der göttliche Wille nicht mitwirke; so können wir ohne Gefahr des Irthums Gott für die allgemeine Ursache der Verbindung zwischen Leib und Seele halten. Diese Vorstellungsart ist eines Philosophen eben so wenig unwürdig, als wenn er Gott für den Schöpfer der Seele und ihrer Infusion in den Körper hält; denn die letztere und die Schöpfung der Seele sind Eins und Dasselbe. Gott ist also die allgemeine und nächste Ursache der Vereinigung, welche in allen Menschen zwischen denselben Gedanken und gewissen körperlichen Bewegungen angetroffen wird. Man sieht demnach hier, daß de la Forge gar

nicht

nicht alle gegenseitigen Wirkungen von Seele und Leib auf die Gottheit zurückführte, sondern nur unmittelbar eine gewisse Classe derselben, was, wie schon oben bemerkt ist, in der Folge dem Malebranche Veranlassung zu seiner Hypothese von den gelegenheitlichen Ursachen gab.

Die besondern Gründe und Bedingungen der Verbindung zwischen Leib und Seele sind theils körperlich, theils geistig. Die ersten beruhen auf dem individuellen Zustande eines jeden menschlichen Körpers in Ansehung des Temperaments, des Baues, der Bewegung der Säfte, des Blutes und der Lebensgeister; oder auch in Ansehung der Veränderungen, welche Vater und Mutter und andere äußere Dinge im Körper hervorbringen. Dieser individuelle Zustand des Körpers determinirt Gott, einen solchen Gedanken mit einer körperlichen Thätigkeit in einem solchen Menschen zu verbinden, dem obigen zweyten Satze zufolge, worin behauptet wurde, daß jeder mit einer körperlichen Bewegung verbundene Gedanke dem Zustande des Körpers angemessen sey, nach der Disposition, in welcher derselbe sich zum erstenmale befand, oder gewöhnlich zu befinden pflegt, wenn die Lebensgeister auf diese bestimte Weise aus der Zirbeldrüse ausströmen. Es ist diese Bemerkung von der höchsten Wichtigkeit, um die Verschiedenheit der menschlichen Neigungen und des menschlichen Charakters zu erklären.

Die andere besondere geistige Ursache der Verbindung zwischen Leib und Seele ist der Willen der letztern, welchem man das Vermögen, gewisse Gedanken mit gewissen Bewegungen der Zirbeldrüse und Lebensgeister zu verknüpfen, nicht absprechen kann;

denn auf diesem Vermögen gründet sich die Fähigkeit des Menschen, seine Gedanken objectiv zu bezeichnen. Anfangs ist freylich das Band zwischen dem Gedanken und dem Zeichen sehr schwach, weil die Natur eine andere Idee mit der körperlichen Bewegung, deren sich der Willen zum Zeichen bedient, verknüpft hat, wodurch die Seele gehindert wird, an die neue Idee zu denken, welche der Wille mit der körperlichen Bewegung verbindet. Durch fortgesetzte Uebung aber wird die Seele so daran gewöhnt, bey der körperlichen Bewegung nur das Zeichen zu denken, daß sie oft fast gar nichts anders wahrnimt, als die Bedeutung der Wörter, und auf die Töne und Figuren der Buchstaben und Sylben gar nicht achtet. Mit der Untersuchung über den Grund der Harmonie des Leibes und der Seele verbindet de la Forge übrigens auch eine sehr ausführliche physiologische und psychologische Erörterung der Argumente für die Hypothese, daß der Sitz der Seele in der Zirbeldrüse sey, worin ich ihm aber hier nicht weiter folgen kann.

Der gründlichste und vollständigste Commentator des Cartesianischen Systems unter den Franzosen war unstreitig Pierre Sylvain Regis (geb. 1632). Er studirte anfangs zu Cahors unter Anleitung der Jesuiten, und hernach zu Paris Theologie. Hier hatte er Gelegenheit, die Vorlesungen des Jaques Rohault über die Cartesische Philosophie zu hören, und ward dadurch für dieselbe gewonnen. Im J. 1665 begab er sich nach Toulouse, wo er über den Cartesianismus selbst Vorlesungen hielt; von dort im J. 1671 nach Montpellier, und im J. 1680 kehrte er nach Paris zurück, um hier als öffentlicher Lehrer jenes auch sein Glück zu versuchen. Inzwischen konte

er

er seine Vorlesungen nicht iange fortsetzen, da der Jesuit Valois die Cartesianer der Heterodoxie anklagte, und dieses einen Befehl des Erzbischofs von Paris an die Professoren der Philosophie zur Folge hatte, daß sie den akademischen Gesetzen und königlichen Verordnungen gemäß sich nicht von der Aristotelischen Lehre entfernen sollten. Da gleichwohl der Erzbischof dem Regis wohlwollte, und sich oft mit ihm privatim unterhielt, so bekam dieser die Erlaubniß, sein grosses systematisches Werk über die Cartesische Philosophie herauszugeben *). Er vertheidigte dieselbe auch gegen Hüet, der ihm dafür die oben erwähnte Broschüre dedicirte, worin Des Cartes und seine Anhänger lächerlich gemacht wurden. Im J. 1699 wurde er zum Mitgliede der Akademie der Wissenschaften ernannt. Er genoß in Paris die Hochachtung mehrer der vornehmsten Männer. In der Familie des Herzogs von Rohan fand er im Alter seinen Unterhalt. Er starb 1707.

Regis war keinesweges dem Cartesischen Systeme blindlings ergeben. Ob er es gleich in den Hauptpuncten für gültig hielt, und zu erläutern und zu beweisen suchte, so wich er doch auch in vielen Stücken von ihm ab, und bemühte sich, manche Lücken desselben aus seiner eigenen Erfahrung und Einsicht zu ergänzen. Für das tiefere Studium der Cartesischen Philosophie ist sein Werk gewissermaßen unentbehrlich, weil

*) Systeme de philosophie, contenant la Logique, la Metaphysique, la Physique et la Morale. Par *Pierre Sylvain Regis*. Tomes I-III; à Paris 1690. 4. Das Werk ist auch in's Lateinische übersetzt worden, aber sehr schlecht.

weil sie hier nach allen ihren Theilen in systematischer Ordnung dargestellt ist. Zur Erleichterung des Studium's hat Regis auch ein Wörterbuch hinzugefügt, worin die Cartesische Terminologie bestimt erklärt ist, und was zum Nachschlagen dient, wenn man etwa die im Systeme selbst gegebenen Definitionen wieder vergessen hat.

Regis hatte gewissermaßen Recht, sein Werk schlechthin ein System der Philosophie, nicht der Cartesianischen Philosophie insbesondre, zu nennen, da mehrere Abschnitte desselben, und außerdem die Methode und Ausführung ihm allein gehörten, wobey selbst in dem, was Eigenthum des Descartes war, Manches von ihm ergänzt und verbessert wurde. Vielleicht wollte er auch die Gegenpartey nicht vom Studium seines Werks abschrecken, was geschehen seyn dürfte, wenn er bestimt Cartesianische Philosophie angekündigt hätte, wo Jedermann geglaubt hätte, schon zu wissen, was er zu erwarten habe. An den systematischen Philosophen unter seinen Vorgängern tadelte er, daß sie nur die verschiedenen Theile der Philosophie zusammengefügt, aber dieselben nicht in ihren gegenseitigen Beziehungen dargestellt hätten; dieses letzte sollte ein eigenthümliches Verdienst seines Systems der Philosophie seyn.

In der That kann auch seine Anordnung zum Muster dienen. Der Mensch raisonnirt, um die Wahrheit zu entdecken, oder sie andere zu lehren, und zwar nach verschiedenen Methoden. Der erste Theil des Systems enthält also die Logik, die wieder in vier Abschnitte zerfällt, von welchen die drey ersten von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen (perception, jugement, raisonnement), und der vierte

von

von den beyden Methoden handelt, der analytischen, zur eigenen Entdeckung der Wahrheit, und der synthetischen, zum Unterrichte anderer. Daß er die synthetische Methode bloß für den Unterricht Anderer bestimte, und die analytische zu diesem Zwecke ganz ausschloß, hatte darin seinen Grund, weil er nur den streng scientifischen Unterricht im Sinn hatte.

In der weitern Entwickelung des Systems befolgte Regis selbst die analytische Methode. Er fieng im Geiste des Cartesianismus mit der Untersuchung seiner eigenen Existenz an, gemäß der Ueberzeugung, daß ihm nichts bekannter seyn könne, als diese. Die Kentniß seiner Existenz führte ihn zur Kentniß seines Wesens, und dieses, das anfangs bloß eine denkende Substanz, genannt Seele, Geist, zu seyn schien, führte zur Kentniß der Eigenschaften, welche davon abhangen, unter welchen sich auch das Denken einer ausgedehnten Substanz findet, deren Idee unbezweifelt existirt. Werden die Natur und die Principien dieser Idee weiter untersucht, so sieht man ein, daß sie von der (objectiven) Ausdehnung selber, als ihrer exemplarischen Ursache, abhange; und daraus ergiebt sich der Schluß auf die wirkliche Existenz der Ausdehnung. Diese ist in viele Theile geschieden, unter welchen Einer ist, der dem Menschen näher angehört, als alle übrigen, und welchen er seinen Körper nennt.

Von hier geschieht der Uebergang aus dem Gebiete der Metaphysik zur Physik. Diese erforscht das Wesen des Körpers; es zeigt sich, daß er der Bewegung und Ruhe fähig ist, und daß überhaupt Bewegung und Ruhe es sind, welche alle die mannichfaltigen Erscheinungen in der körperlichen Natur

bewir-

bewirken. Vorzüglich werden der Bau des menschlichen Körpers und die verschiedenen Organe untersucht, welche den Fähigkeiten der mit ihm verbundenen Seele zu Werkzeugen dienen.

Da die Seele mit Vernunft und Freyheit begabt ist, so kann sie ihre Fähigkeiten gut oder schlecht anwenden, je nachdem sie ihre Handlungen auf den Zweck, für welchen sie bestimt ist, richtet oder nicht. Die Handlungen des Menschen lassen sich also in Beziehung auf diesen Zweck betrachten, und unter dem Namen Moral kann man alle die Vorschriften zusammenfassen, welche die Vernunft, die Gesetze des Stats und das Christenthum ertheilen, um das Betragen der Menschen gegen sich selbst, gegen Gott, und gegen ihre Mitmenschen zu leiten. Auf diese Weise setzt die Moral die Physik, diese die Metaphysik, und diese die Logik voraus, und alle Theile der Philosophie stehen in einer solchen Beziehung und Verbindung mit einander, daß man befugt wird, das Ganze ein allgemeines System der Philosophie zu nennen.

Gegen die wissenschaftliche Gründlichkeit dieser Anordnung, wenn man sie aus einem andern, als dem bloß formellen Gesichtspuncte betrachtet, läßt sich freylich Manches einwenden; besonders gegen die Behauptung, daß die Logik das letzte unbedingte Princip unserer Erkentniß enthalte, weil man in der Untersuchung der Wahrheit nicht höher hinaufsteigen könne; habe man dargethan, daß man richtig raisonnirt habe, und daß, wenn die Dinge anders wären, als sie nach einem richtigen Raisonnement seyn sollen, das Nichts gewisse Eigenschaften haben müsse, so könne man sich rühmen, die höchste Stufe erreicht zu haben,

ben, welche die menschliche Erkentniß zu erreichen vermag *). Diese Behauptung gilt bloß insofern, als von dem richtigen Denken der Erkentniß die Rede ist; die Logik kann aber nicht Princip des Wissens seyn. Es war dieses ein Radicalfehler des Cartesischen Systems, wie der ältern Philosophie überhaupt, daß Denken und Wissen nicht scharf genug geschieden, und die Principien beyder mit einander verwechselt und verwirrt wurden. Auch die Versicherungen, welche Regis giebt, daß er in der Logik, Metaphysik und Moral gar nicht von Voraussetzungen ausgegangen sey, lassen sich leicht aus seinem Systeme als unwahr beurkunden. In der Physik sogar, sagt er, habe er sich nur einige Suppositionen erlaubt, um die schwierigsten Probleme zu erklären, aber doch nur solche, die nothwendige Folgen der allgemeinen Naturgesetze, oder doch mit ihnen verträglich seyen. Gleichwohl beruht die Cartesianische Physik großentheils, und auch die des Regis, auf unerwiesenen und unerweislichen Suppositionen.

Ich habe schon bemerkt, daß dem Regis in seiner Darstellung des Cartesischen Systems Manches eigen war. Hierzu gehörte zuvörderst der ganze erste Theil über die Logik, zu welcher Des Cartes nur einzelne Ideen und Regeln, die Kriterien der Wahrheit

*) *Regis* Systeme T. I. Pref. C'est la (dans la Logique) le terme de nos connoissances, on ne scauroit monter plus haut dans la recherche de la verité, car quand on est parvenu a faire voir, qu'on a bien raisonné, et que si les choses estoient autrement, qu'on ne les suppose par de bons raisonnements, le néant auroit quelque proprieté; on se peut vanter, d'estre parvenu au plus haut point, où peut arriver la connoissance de l'homme.

heit und die Methode betreffend, in seinen Schriften mitgetheilt hatte. Regis selbst war so bescheiden, auf einen Beytrag zur Vervollkommung der Logik keinen Anspruch zu machen; aber seine Behandlungsart derselben hat doch zum mindesten manches Neue. Er fängt sie mit einer Theorie des Vorstellungsvermögens an, geht dann zur Erläuterung der Kategorieen des Aristoteles und ihres Gebrauches über, und von diesen zur Lehre von der Abstraction überhaupt. In dem folgenden Abschnitte von den Urtheilen unterscheidet er acht Arten der Sätze, wovon drey durch die Quantität des Subjects bestimt werden, allgemeine, besondere und individuelle, und fünf durch die Materie der Urtheile, wahre, falsche, wahrscheinliche, evidente und dunkle. Die Natur der Axiome erklärt er völlig nach dem Vorgange seines Lehrers. Ein Axiom ist ein Satz, der einem Jeden klar und einleuchtend scheint, ohne eines Beweises zu bedürfen, sobald sich derselbe die Mühe nehmen will, den Satz aufmerksam zu untersuchen, und denn mit Aufrichtigkeit sagt, was er davon denkt. Man misversteht also den Cartesischen Begriff von Axiomen, wenn man darunter nur solche Sätze versteht, denen Niemand widerspricht; denn nach diesem Begriffe könten die falschesten Sätze für Axiome gelten; so wie umgekehrt Axiome dadurch noch nicht falsch werden, dast es Philosophen oder andere Menschen giebt, welche sie im Ernste oder zum Scheine bezweifeln. Als Regel der Axiome setzt Regis folgende fest *): Wenn man, um deutlich einzusehen, daß ein Prädicat einem Subjecte zukomt, nur nöthig hat, die Begriffe beyder mit einer mäßigen Aufmerksamkeit zu betrachten; so kann man den daraus hervorgehenden Satz für ein Axiom nehmen, welches nicht bewies

*) Ibid. T. I. p. 21.

bewiesen zu werden braucht, weil er an sich selbst alle Evidenz hat, welche ihm eine Demonstration geben würde; indem diese doch nichts anders leisten könte, als daß sie zeigte, mit Hülfe einer dritten Idee, das Prädicat komme dem Subjecte zu, was man gleichwohl ohne jene dritte Idee schon einsah. Eine bloße Erörterung des Axioms muß man hierbey nicht mit einer Demonstration verwechseln. Reicht hingegen die mäßige Aufmerksamkeit auf die Begriffe des Subjects und Prädicats nicht hin, um ihre Einstimmung einzusehn, dann ist der Satz ein Problem (question), das erst mit Hülfe anderer Ideen bewiesen werden muß.

Der Einfluß der Cartesischen Methodenlehre auf die Logik des Regis ist besonders in der Lehre von den Schlüssen und in seiner Methodologie unverkennbar. Ich will nur Einiges ausheben. Um sich zu überzeugen, ob Ideen, die klar scheinen, es wirklich sind, (eine Untersuchung, die oft nöthig ist, da die Erfahrung lehrt, daß selbst Philosophen Ideen für klar gehalten haben, die es gar nicht waren), muß man vornehmlich darauf achten, ob die Ideen einfach oder zusammengesetzt sind. Einfache Ideen sind diejenigen, bey welchen gar keine Mannichfaltigkeit der Merkmale wahrgenommen wird; z. B. die Ideen von einer denkenden oder ausgedehnten Substanz. Hier ist die geringste Reflexion hinlänglich, um uns von ihrer wirklichen Klarheit oder Nichtklarheit zu überzeugen. Zusammengesetzte Ideen sind solche, die aus einer Mischung mehrer einfacher Ideen oder mehrer Urtheile entspringen. Hier nimt Regis die Regel an: Die zusammengesetzten Ideen sind allemal klar, wenn sie es wirklich zu seyn scheinen. Z. B. die Idee eines Dreyecks ist aus den Ideen einer ausgedehn-

gedehnten Substanz und dreyer Seiten zusammengesetzt; hier sieht man gleich ein, daß diese Idee wirklich klar ist, sobald sie es zu seyn scheint. Es kann eine Idee aus einer so großen Menge anderer Ideen zusammengesetzt seyn, daß der Geist nicht im Stande ist, sie alle auf einmal zu unterscheiden und wieder zu umfassen; z. B. die Idee von einem Tausendeck stellt uns diese Figur nicht klarer dar, als eine andere Figur mit wenigern Seiten; aber wenn jene Idee nicht in der That klar ist, so wird sie es auch nicht zu seyn scheinen. Die Ideen, die aus Urtheilen zusammengesetzt sind, z. B. von den empfindbaren Qualitäten, der Wärme, Kälte, dem Schalle, Lichte, den Farben, sind gemeiniglich nur scheinbar klar, weil die Urtheile, aus welchen sie bestehn, zu einer Zeit gefällt zu seyn pflegen, da man nicht zum Urtheile fähig war. Hier müssen wir also sorgfältiger die wirklich klaren Ideen von denen absondern, welche es nur scheinbar sind. Es komt dabey hauptsächlich auf eine Präfung an, ob wir uns bey den Urtheilen, die zum Grunde liegen, nicht übereilten, oder ob es gar bloße Vorurtheile sind.

Auch in der Metaphysik des Regis, ungeachtet er dem Raisonnement und der Methode des Des Cartes folgte, kommen manche ihm eigenthümliche Behauptungen und Bestimmungen der Begriffe vor. Er schreibt indessen das Verdienst der Entdeckung wiederum seinem Vorgänger zu, dessen Principien ihn auch bey solchen Behauptungen und Erklärungen geleitet hätten, welche von denen jenes abweichen. Unter diesen Behauptungen sind freylich manche sehr sonderbar, zumal in einem Systeme der Metaphysik und aus dem Standpuncte unsers Zeitalters beurtheilt. So lehrt

Regis hier: Jeder könne sich mit Gewißheit davon überzeugen, daß Adam der erste Mensch gewesen sey *). Der Beweis dieses Satzes liegt in den Büchern Moses, der die Schöpfungsgeschichte erzählt hat, und in Ansehung dessen wir gar nicht argwohnen können, daß er nie existirt habe, oder nicht Verfasser der Bücher gewesen sey, die ihm beygelegt werden, weil die Gründe für das Gegentheil solche Beweise sind, wie man sie bey Thatsachen nur haben kann. Wollte man diese Gründe verwerfen, so müßte man auf alle historische Wahrheit Verzicht thun; denn der Grund aller Gewißheit historischer Thatsachen ist, daß die Menschen nicht wahnsinnig sind, und daß es Regeln des gesunden Verstandes gebe, von denen sie sich nur durch eine gänzliche Umkehrung der Vernunft entfernen mögen. Ist man bis dahin gekommen, die Wahrheit einer historischen Thatsache zu leugnen, die auf dem Zeugnisse unserer Vorfahren beruht, so muß man ihnen einen wirklichen Wahnsinn zutrauen, weil sie sonst nicht faktische Unwahrheiten als wahre Thatsachen hätten erzählen können. Die Behauptung, daß Moses nicht existirt habe und nicht Verfasser der ihm zugeschriebenen Bücher gewesen sey, ist von der Gattung; man müßte alle unsere Vorfahren für toll halten, die das Gegentheil annahmen, wenn jene Behauptung gültig seyn sollte; was doch kein Vernünftiger wagen wird, indem er, falls er es wagte, sich selbst allen historischen Glauben der Nachwelt an seine Aussagen abspräche. Daß Moses aber ein Betrieger war, daß er das jüdische Volk durch falsche Wunder hintergangen habe, um für den Ausleger des göttlichen

*) Ibid. La Metaphysique Liv. I. Part. II. chap. X. T. I. p. 138 sq.

lichen Willens zu gelten, läßt sich auch nicht annehmen, weil es gar keinen Schein von Wahrheit an sich trägt. Man müßte zugleich glauben, daß die Israeliten die Wunder für wirklich gehalten hätten, ob sie gleich falsch waren, und daß sie, ungeachtet sie ihre Falschheit kannten, doch sich alle vereinigt hätten, sie für wahr gelten lassen. Gleichwohl würde nichts lächerlicher und unglaublicher seyn, als diese Meynung. Ist Moses aber wirklich Verfasser der Bücher, die wir unter seinem Namen besitzen; sind die Wunder wahr, die er erzählt; so muß man hieraus schließen, daß alles wahr sey, was er uns von der Schöpfungsgeschichte der Welt und des Adam meldet. Was den Regis bewogen haben kann, eine Anwendung dieser Art von den Cartesischen Principien in seiner Metaphysik zu machen, läßt sich aus den Streitigkeiten der Cartesianischen Theologen mit der Gegenpartey leicht errathen; aber es bedarf keiner Auseinandersetzung, was die Anwendung werth ist. Auf eine ähnliche Art bewies Regis auch die Wahrheit der christlichen Religion in seiner Metaphysik. Kann man nicht, ohne eine große Zahl unserer Vorfahren des Wahnsinnes zu zeihen, den Moses für einen Betrieger erklären, so kann man dies noch viel weniger in Ansehung des Stifters des Christenthums aus demselben Grunde, in Ansehung der Apostel, und ihrer Lehren.

Die Natur der Seele rühmte sich Regis besser als Des Cartes erklärt zu haben. Wenigstens ist seine Erklärung ungleich ausführlicher und deutlicher *). Das Erkentnißvermögen definirte er als das Vermögen der Seele, Alles zu erkennen, was sie erkennt, sie mag dasselbe erkennen, wie sie will. Der Wille

*) Ibid. T. I. p. 154 sq.

Wille ist im Allgemeinen das Vermögen der Seele, sich zu Dingen zu bestimmen, welche sie erkennt. Aus beyden Definitionen erhellt, daß die Fähigkeiten des Erkennens und Wollens nicht wesentlich von der Seele verschieden sind; daß sie vielmehr beyde die Seele selbst ausmachen, die bald erkennt und bald sich determinirt. Nur erscheint die Seele edler durch das Vermögen der Determination, als das der Erkentniß; denn es ist zwischen den Functionen des Verstandes und Willens der Unterschied, daß jene auch für Passionen genommen werden können, diese aber für Thätigkeiten genommen werden müssen; weil unsere Erkentnisse immer unmittelbar von der Einwirkung der äußern Objecte abhangen; anstatt daß, wie wir durch Erfahrung wahrnehmen, alle Functionen des Willens unmittelbar von uns selbst und von bereits uns angehörigen Erkentnissen ausgehen.

Das Erkentnißvermögen zergliedert Regis in drey einzelne Fähigkeiten, die Fähigkeit zu begreifen, deren Gegenstände die denkenden Substanzen sind, die Fähigkeit einzubilden (anzuschauen), welche die Körper zu Objecten hat, und die Fähigkeit zu empfinden, welche die Beziehungen zwischen Körper und Geistern betrifft, soferne beyde mit einander verbunden sind.

Die Fähigkeit zu begreifen ist demnach nichts anders, als das Vermögen der Seele, Alles zu erkennen, was Geist ist, wie Gott, sich selbst, andere Seelen, ihre eigenen und Anderer geistige Thätigkeiten. Die Fähigkeit einzubilden ist das Vermögen der Seele, die besondern Körper und die Verhältnisse der Gleichheit und Ungleichheit unter ihnen zu erkennen. Endlich die Fähigkeit zu empfinden ist

das Vermögen der Seele, die verschiedenen Beziehungen der äußern Gegenstände zu ihr zu erkennen, nach den verschiedenen Eindrücken, welche sie auf ihren Körper machen. Zu diesen drey Fähigkeiten des Erkentnißvermögens (especes d'entendement) kann man noch zwey andere rechnen, das Gedächtniß und die Leidenschaften der Seele. Das erste ist das Vermögen der Seele, dasjenige zu begreifen, zu empfinden und einzubilden, was sie bereits begriffen, empfunden und eingebildet hat. Unter der Leidenschaft aber wird verstanden das Vermögen der Seele zu begreifen, zu empfinden und einzubilden mit einer gewissen heftigen Bewegung der Lebensgeister. Regis fürchtet nicht, daß Jemand alle die erwähnten Vermögen nicht für Fähigkeiten des Erkentnißvermögens halten sollte; denn wenn die Seele etwas erkennt, sie mag es nun erkennen, auf welche Art sie will, so kann man doch immer mit Recht sagen, daß sie erkenne, und daß ihre Erkentniß nur verschiedene Namen empfange, weil sie dieselbe auf verschiedenen Wegen erwirbt. Man braucht auch nur auf sein eigenes Bewußtseyn zu reflectiren, um sich zu überzeugen, daß alle jene Fähigkeiten bloß die Seele selbst sind, die, als dem Wesen und der Natur nach Eine Substanz, nur verschieden benannt wird wegen der verschiedenen Art, wie sie ihre Erkentniß gewinnt. Der Verstand, der Wille und alle davon abhangende Fähigkeiten der Seele sind die Seele selbst, als Vermögen betrachtet auf verschiedene Art erkennen und wollen zu können; was eigentlich nur ein äußerer Modus der Seele ist, d. i. eine Art, wie man sie betrachtet; wodurch sie von sich selbst eben so wenig verschieden wird, als die Zahl und die Dauer die Dinge von sich selbst verschieden machen, die gezählt werden oder dauern.

ern. Zwischen der Seele und ihren Fähigkeiten ist auf's höchste nur ein logischer Unterschied *).

Mit vorzüglicher Klarheit hat de la Forge die Cartesische Behauptung ausgeführt, daß die Idee der Ausdehnung a priori zum Wesen der Seele gehöre, und also mit der Seele die Idee des Körpers gegeben sey. Erkennte die Seele die Idee der Ausdehnung nicht durch sich selbst und ihre eigne Natur, so müßte sie dieselbe durch eine der oben beschriebnen Fähigkeiten erkennen. Nun erlangt aber die Seele die Idee der Ausdehnung nicht durch das Vermögen zu begreifen (den Verstand); denn dieses Vermögen bezieht sich nur auf die Natur und die Eigenschaften geistiger Dinge, und hier ist von der Natur und den Eigenschaften des Körpers die Rede. Sie erlangt die Idee auch nicht durch die Einbildungskraft, als welche nur die besondern Körper und die Verhältnisse der Gleichheit und Ungleichheit unter ihnen zu Gegenständen hat, nicht aber den Körper überhaupt. Auch aus dem Empfindungsvermögen läßt sich die Idee der Ausdehnung nicht herleiten; denn dies betrifft nur die Beziehungen der äußern Körper zu dem unsrigen. Eben so wenig kann das Gedächtniß jene Idee gewähren, da die Thätigkeit desselben lediglich im Wiederholen des Empfundenen, Gedachten und Eingebildeten besteht. Endlich auch die Leidenschaften sind bloße Begriffe, Empfindungen oder Einbildungen, nur mit heftigen Bewegungen der Lebensgeister verbunden. Es bleibt folglich nichts übrig,

*) Ibid. Metaphysique Liv. II. Part. I. chap. 2. T. I. p. 156 sq.

übrig, als daß die Seele die Ausdehnung durch sich selbst und ihre eigene Natur erkenne.

Die Idee der Ausdehnung hat also eine solche Priorität, daß sie allen Empfindungen und Einbildungen in der Seele vorher geht. Diese letztern dienen der Seele nur zu nothwendigen Mitteln, um einzusehen, daß die Ausdehnung, von welcher sie eine allgemeine Idee hat, verschieden modificirt ist, weil sie verschiedene Empfindungen und Einbildungen in ihr hervorzubringen vermag. Wenn man daher wähnt, daß die Idee der Ausdehnung aus den Sinnen oder der Einbildung entspringe, so rührt dies daher, daß wir so sehr gewohnt sind, die Ausdehnung als modificirt zu betrachten, daß wir nichts zu erkennen glauben, wenn wir sie ohne alle Modification erkennen. Gleichwohl wenn wir auch keinen besondern Körper erkennen, so haben wir doch nothwendig die allgemeine Idee der Ausdehnung in uns; und indem wir uns einen besondern Körper vorstellen, hören wir so wenig auf, die allgemeine Ausdehnung zu denken, daß wir vielmehr nur an einige bestimte Theile derselben denken, ohne uns der übrigen deutlich bewußt zu seyn. De la Forge zeigt hier auch zugleich, daß die Idee der Ausdehnung kein von einzelnen sinnlichen Eindrücken der Körper abstrahirter Begriff seyn könne.

Man hatte den Cartesianern eingeworfen, daß die Idee der Ausdehnung nicht zum Wesen der Seele gehören könne, weil die Seele eine Substanz, und jene Idee nur ein Modus sey. Regis antwortet, daß die Seele nicht sowohl eine Substanz, als ein modales Wesen sey, d. i. ein Wesen, dessen Form in einem wirklichen Modus besteht, desgleichen die Verbindung von Seele und Körper ist. Denn hier-

aus fließt offenbar, daß die Idee der Ausdehnung, die eine nothwendige Folge jener Verbindung ist, eine wahre und wesentliche Eigenschaft der Seele sey, so wie die Gleichheit dreyer Winkel mit zwey rechten, die nur ein Accidens des Körpers ist, doch eine wahre und wesentliche Eigenschaft des Triangels ausmacht. Es ist auch zwischen der allgemeinen Idee der Ausdehnung und den Ideen der besondern Körper noch der Unterschied, daß, wenn man nach dem Grunde jener fragt, sich nur der Formalgrund angeben läßt, aus der Natur der Seele; fragt man aber nach dem Grunde dieser, so bedarf es eines Realgrundes (causa efficiens), daß die Seele sie von den Objecten empfange, welche auf die Sinne einwirken. Uebrigens da die Seele immer an irgend einen Körper denkt, so läßt sich behaupten: daß sie immer auf eine gewisse Art empfinde, und wenn wir glauben, nicht zu empfinden, so werden wir im Wachen entweder durch die zu große Menge und Mannichfaltigkeit der Empfindungen, wobey keine deutliche Unterscheidung möglich ist, betäubt, oder die Empfindungen sind im Schlafe so schwach, daß sie im Gehirne nicht hinlänglich starke Spuren zurücklassen, um uns beym Erwachen wieder daran erinnern zu können.

Der zweyte Theil des zweyten Buchs der Metaphysik des de la Forge betrifft die Natur des Willens überhaupt *). Er erklärt den Willen als das Vermögen der Seele, zu bejahen oder zu verneinen, zu thun oder zu lassen, was der Verstand ihr als wahr oder falsch, als gut oder böse, vorstellt. Die gewöhnliche Meynung, daß die Seele sich selbst determinire und ein selbstthätiges Wesen sey, wird von ihm

*) Ibid. Metaph. T. I. p. 203 sq.

ihm verworfen, weil sie sich auf das Vorurtheil der Sinne stütze, nach welchem man der Seele und überhaupt allen mittelbaren Ursachen wirkliche Handlungen beylegt, die doch dergleichen niemals hervorbringen können. Um wirkliche Handlungen hervorzubringen, muß man aus sich selbst und durch sich selbst handeln, und nur die Gottheit kann auf diese Weise handeln. Gott ist daher nur die einzige wahrhaft wirkende unmittelbare Ursache, und alle andere Ursachen sind nur mittelbare Werkzeuge, welche durch die Gottheit wirken.

Im Verhältnisse zur Gottheit sind demnach alle Handlungen des Willens nur passiv; aber sie sind wirkliche Handlungen im Verhältnisse zu dem Erkentnißvermögen des Menschen, sofern sie zunächst durch dieses unmittelbar bestimt werden, obwohl das Erkentnißvermögen an sich selbst nur eine mittelbare Ursache ist. Der Unterschied zwischen den Handlungen des göttlichen Willens und den Handlungen der Seele ist aber der, daß die erstern von nichts außer Gott abhangen; die andern hingegen von den Ideen des Verstandes abhangen, welche unmittelbar durch die Objecte außerhalb der Seele bestimt werden.

Nach dem Regis zerfällt der Wille wiederum in fünf einzelne Fähigkeiten, das Vermögen der Begriffe, das Vermögen der Schlüsse, die Urtheilskraft, den eigentlichen Willen, und die Freyheit (l'intelligence, la raison, le jugement, la volonté proprement dite, le libre arbitre). Das Vermögen der Begriffe verbindet oder trennt zwey oder mehr Dinge, nach den nothwendigen unmittelbar erkennbaren Verhältnissen der Gleichheit oder Ungleichheit unter ihnen. Das Vermögen der Schlüsse verbindet oder trennt zwey oder mehr Dinge nach den nothwendigen aber

nicht unmittelbar erkennbaren Verhältnissen der Gleichheit oder Ungleichheit unter ihnen. Die Urtheilskraft trennt oder verbindet zwey oder mehr Dinge nach den zufälligen (nicht nothwendigen) Verhältnissen der Gleichheit oder Ungleichheit unter ihnen. Der eigentliche Wille ist das Vermögen der Seele, Dinge zu verbinden oder zu trennen, die zu ihr in nothwendigen Beziehungen der Angemessenheit oder Unangemessenheit stehen. Z. B. die Neigung zum Wohlseyn und die Abneigung vom Elende sind Functionen des eigentlichen Willens, weil die Beziehungen der Angemessenheit und Unangemessenheit, worin Wohlseyn und Elend zu uns stehen, nothwendig und nicht zufällig sind. Endlich die Freyheit ist das Vermögen, sich mit Dingen zu verbinden, oder von ihnen zu entfernen, deren Beziehung der Angemessenheit oder Unangemessenheit zu der Seele zufällig und nicht nothwendig ist.

Die Functionen der Vermögen der Begriffe, der Schlüsse und des eigentlichen Willens sind immer nothwendig bestimt, aber die Urtheilskraft und die Freyheit handeln immer gleichgültig. Die Gleichgültigkeit der beyden letztern Vermögen besteht darin, daß sie handeln und nicht handeln können, weil sie nur auf zufällige Beziehungen und nicht auf nothwendige gerichtet sind. Außer der Gleichgültigkeit, welche den Handlungen der Urtheilskraft und der Freyheit eigen ist, giebt es noch eine andere, welche diesen Vermögen zuweilen zukomt, noch bevor sie sich zum Handeln determinirt haben. Sie besteht in einem Zustande der Unentschiedenheit (suspension), in welchem sich die Urtheilskraft und die Freyheit befinden, wenn der Verstand ihnen zwey oder mehr Dinge mit gleich star-

ken und entgegengesetzten Gründen vorstellt, unter welchen zu wählen ist. Regis nennt die Gleichgültigkeit der letztern Art eine objective, um sie von der vorhergehenden, welche er eine reelle und positive nennt, zu unterscheiden.

Der angenommenen reellen und positiven Gleichgültigkeit der Urtheilskraft und der freyen Willkühr konte man entgegensetzen: es sey ein Widerspruch, daß es beyden Vermögen gleichgültig sey zu handeln oder nicht zu handeln, sobald sie wirklich handelten. Regis entgegnete: Es sey wahr, daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr nicht das Vermögen hätten in dem Momente, da sie wirklich handelten, auch nicht zu handeln; aber nichts desto weniger komme ihnen das Vermögen zu, in einer künftigen Zeit nicht zu handeln. Indem Jemand behauptet, ein Körper sey dreyeckigt, hat er freylich nicht das Vermögen, zugleich das Gegentheil zu behaupten; gleichwohl hindert das nicht, das Gegentheil für die Folgezeit zu versichern, in welcher der Körper viereckigt oder oval werden kann.

Ein anderer Einwurf ließe sich denken, daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr niemals in einer objectiven Gleichgültigkeit seyen, weil, da der Verstand niemals ohne irgend eine Idee ist, und da es keine Idee des Verstandes giebt, welche nicht eine Determination des Urtheils erzeuge, das Höchste, was sich ereignen mag, ist, daß, wenn die Ideen des Verstandes alternativ wechseln, auch die Determinationen des Urtheils und der freyen Willkühr eben so wechseln; dieser Zustand sey eben so wenig ein Zustand der Unentschiedenheit oder der objectiven Gleichgültigkeit, daß er vielmehr ein Zustand der Unbeständigkeit und Verän-

ders-

änderlichkeit sey, wo die Urtheilskraft und die freye Willkühr unaufhörlich von Determination zu Determination übergehen, so wie der Verstand von einer Idee zur andern übergeht. Die Antwort ist: Man kann allenfalls den Zustand der Seele, wenn sie alternativ die Gründe zweyer entgegengesetzter Fälle abwägt, und sich bald auf die eine Seite, bald auf die andere neigt, ohne bestimt zu entscheiden, mit jenem Namen bezeichnen. Allein der Namen Gleichgültigkeit paßt doch hier besser, als Unbeständigkeit. Der letztere Namen läßt sich eher anwenden, um die Veränderung eines Entschlusses zu bezeichnen, welchen man nach reiflicher Ueberlegung gefaßt hatte, und welchen kein evidenter Grund uns aufzugeben nöthigte. Dieses letztere ist ein tadelswürdiger Fehler der Seele. Hingegen jene Gleichgültigkeit ist eine bloße Unwissenheit, für welche wir nicht immer verantwortlich sind.

Es ist inzwischen nicht genug zu wissen, daß die Vermögen der Begriffe, der Schlüsse und der eigentliche Wille nach Nothwendigkeit handeln; man muß auch die Ursachen entdecken, welche jene Vermögen zum Handeln bestimmen und ihre Determinationen hervorbringen. Denn daß sie nicht durch sich selbst handeln, davon können wir uns schon dadurch überzeugen, daß alle Determinationen jener Fähigkeiten Accidenzen sind, folglich Veränderungen, welche dieselben betreffen; und es ist ein Axiom, daß jede Veränderung eines Subjects von einer äußern Ursache herrühre *).

Die Erfahrung zeigt, daß die Befriedigung des Verstandes bey der Einsicht nothwendiger und durch sich selbst erkennbarer Dinge von den Ideen abhängt, welche diese Dinge darstellen. Wir wissen auch, daß die

*) Ibid. chap. VI. T. I. p. 213 sq.

die Liebe, die wir zu nothwendig guten Dingen hegen, auf den Ideen von denselben beruht. Wir wissen endlich, daß, wenn die Prämissen eines Syllogismus klar sind, die Vernunft nothwendig den Schlußsatz entwickeln muß, und daß der Beyfall, welchen sie diesen giebt, von der Evidenz der beyden Fordersätze abhängt. Was hier von den Vermögen der Begriffe, der Schlüsse, und dem eigentlichen Willen gesagt wird, das gilt auch von der Urtheilskraft und der freyen Willkühr. Wir müssen also einräumen, daß die Ideen des Verstandes die Ursachen der Determinationen des Willens sind, weil ohne jene Ideen der Wille sich nie determiniren würde.

Gleichwohl können wir nicht behaupten, daß die Ideen des Verstandes die erste wirkende Ursache (causa prima efficiens) der Willensdeterminationen seyen. Jene Ursache muß durch sich selbst wirken, und es ist bekant, daß die Ideen des Verstandes bloße Modi der Seele sind, die nicht durch sich selbst irgend eine reelle positive Handlung hervorzubringen vermögen. Die Verstandesideen können also nur die secundaren wirkenden Ursachen der Willensbestimmungen seyn; und weil diese nothwendig eine erste wirkende Ursache voraussetzen, diese aber keine andere als die Gottheit selbst seyn kann; so müssen wir hieraus den Schluß ziehen, daß Gott die erste wirkende Ursache aller Willensdeterminationen sey, und daß die Ideen des Verstandes zunächst durch Gott bestimt werden. Wenn also Jemand behauptet, das Ganze sey größer als sein Theil, so ist es Gott, welcher verursacht, daß er diese Wahrheit eher, als eine andere, behauptet; Gott aber bewirkt dies nicht durch sich selbst unmittelbar, sondern durch die Ideen von dem Ganzen und

dem

dem Theile, die in dem Menschen sind. Weil wir jedoch gewohnt sind, die Wirkungen auf die secundaren Ursachen zu beziehen, die uns als die unmittelbaren erscheinen, so sagen wir nicht, daß Gott die Ueberzeugung von Sätzen der Art hervorbringe; sondern wir schreiben die Ueberzeugung unmittelbar den Ideen des Verstandes als eine Wirkung derselben zu.

Wollte Jemand sagen, daß die Willensbestimmungen ohne Grund zunächst den Verstandesideen, und nicht der Gottheit, beygelegt würden, da die Wirksamkeit Gottes unendlich sey, und er den menschlichen Willen ohne die Hülfe einer secundaren Ursache zu Allem bestimmen könne, wozu er nur wolle; so muß bemerkt werden, daß nach dem Cartesianischen Systeme Gott in der Ordnung der Natur niemals unmittelbar durch sich selbst wirkt, sondern immer durch secundare Ursachen; indem man sonst in Gott eben so viel verschiedene Handlungen annehmen müßte, als es verschiedene Wirkungen giebt, die er hervorbrächte, was der Einfachheit der göttlichen Natur zuwiderläuft. Gott bewegt also keinesweges in jedem besondern Falle unmittelbar durch eine sogenannte physische Prädetermination den Willen. Im Gegentheile mit dieser physischen Prädetermination darf kein anderer Begriff verbunden werden, als die Handlung, mittelst welcher Gott im Verstande die Ideen hervorbringt, von denen die Willensbestimmungen abhangtn, die also zunächst die unmittelbaren Ursachen der menschlichen Thätigkeit sind. Man kann auch nicht sagen, daß Gott bey der Determination des Willens concurrire, sobald das Wort Concurrenz in dem strengen Sinne verstanden wird, wo es zwey verschiedene Handlungen bedeutet, die zur Hervor-

vorbringung einer und derselben Wirkung beytragen. Denn es ist in dem Willen keine von der göttlichen abgesonderte Thätigkeit, da Gott die erste wirkende Ursache alles dessen ist, was sich im Willen Positives und Reelles befindet. Versteht man aber unter Concurrenz bloß, daß Gott auf den Willen als erste wirkende Ursache Einfluß hat, und daß die Verstandesideen wie secundare Ursachen wirken, so räumen auch die Cartesianer eine göttliche Concurrenz bey den Willensdeterminationen ein.

Ungeachtet Gott aber die erste wirkende Ursache der Willensbestimmungen insoferne ist, als er die Verstandesideen hervorbringt, von welchen jene zunächst abhangen, bleibt doch die Gleichgültigkeit des Urtheils und der freyen Willkühr dieselbe. Sie besteht in der Bejahung oder Verneinung, Ausübung oder Unterlassung dessen, was der Verstand in zufälligen und nicht nothwendigen Beziehungen der Gleichheit oder Ungleichheit, der Angemessenheit oder Unangemessenheit darstellt. Es lassen sich mehr Arten der Freyheit der Handlungen denken. Erstlich daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr ganz aus und durch sich selbst handeln. Dieser Fall ist nicht möglich, weil alle Determinationen des Willens zunächst von den Ideen des Verstandes und mittelbar von Gott bestimt werden. Zweytens ließe sich eine Art der Freyheit denken, daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr durch ein inneres anderweitiges Seelenprincip handelten. Allein auch dieser Fall ist aus demselben obigen Grunde nicht annehmlich, so daß die gegebne Erklärung der gleichgültigen Freyheit allein übrig ist. Diese gleichgültige Freyheit stützt sich auf das unmittelbare Bewußtseyn, und kann daher von Niemand geleug-

leugnet werden, der nicht die Evidenz in seinem eigenen Bewußtseyn leugnet, mithin das Princip alles Philosophirens schlechthin aufhebt. Regis berief sich zum Beweise der Freyheit und der Cartesischen Vorstellungsart von derselben auch auf Aristoteles, Thomas von Aquino, Durand, u. a. Es bedarf jedoch kaum einer Erinnerung, daß die hier behauptete Freyheit durch die Principien der Willensbestimmungen, welche die Cartesianer und Regis statuiren, schlechthin vernichtet wird. Die Seele kann freylich wählen, bejahen oder verneinen, thun oder unterlassen; aber ihre Wahl wird bestimt durch die Ideen des Verstandes, und sie kann nur bejahen oder verneinen, thun oder lassen, was ihr diese als wahr oder falsch, gut oder böse darstellen. Die Freyheit der Wahl ist also gänzlich an die Beschaffenheit der Verstandesvorstellungen gebunden. Diese selbst aber werden wieder von der Gottheit bestimt. Wir können nichts anders erkennen, als was und wie es uns die Gottheit erkennen läßt, und wir können nichts und auf keine andere Art wollen, als was und wie wir erkennen. Hier ist also der offenbarste Determinismus, und es ist unbegreiflich, wie die Cartesianer die Freyheit mit ihren andern Suppositionen in Ansehung der Willensbestimmungen reimen zu können glaubten.

Den Unterschied zwischen der göttlichen Freyheit und der menschlichen bestimte Regis folgendermaßen. Die göttliche Freyheit ist das Vermögen Gottes ohne allen Zwang außer sich zu wirken, und mit einer solchen Gleichgültigkeit, daß schlechterdings keine äußere Ursache auf sein Handeln Einfluß hat, ungeachtet er durch sich selbst und seine eigene

Natur

Natur zum Handeln determinirt werden mag. Die göttliche Freyheit ist demnach eine bloße äußere; die menschliche Freyheit ist eine innere; die Aeußerungen derselben hangen ab von den Ideen des Verstandes und diese von den Objecten; was die menschliche Freyheit in Vergleichung mit der göttlichen sehr unvollkommen macht.

Woher rührt aber der Misbrauch, welchen die Seele so oft von der Freyheit der Urtheilskraft und der Willkühr macht? — Wären die Verhältnisse der Gleichheit und Ungleichheit unter den Dingen, der Angemessenheit und Unangemessenheit derselben zu unserm Wohle nothwendig; so würde die Seele stets richtig urtheilen, weil ihre Urtheile stets den Ideen entsprechen würden; allein da jene Verhältnisse zufällig sind, so täuscht sich die Seele nicht selten, indem sie das Daseyn solcher Verhältnisse annimt, ob es gleich gar nicht statt findet. Wahrheit und Irrthum können überhaupt nur entspringen entweder aus dem bloßen Verstande oder aus der bloßen Urtheilskraft, oder aus der Vereinigung beyder. Im bloßen Verstande kann weder Wahrheit noch Irrthum gegründet seyn, weil der Verstand weder etwas bejahen noch verneinen kann; eben so wenig können sie durch die Urtheilskraft allein begründet werden, weil die Urtheilskraft eine Art des Willens (espece de volonté), und der Willen ein blindes Vermögen ist, das sich nur zu dem determiniren kann, was der Verstand ihm darstellt. Wahrheit und Irrthum müssen also aus der Vereinigung des Verstandes und der Urtheilskraft hervorgehn.

Um aber einzusehen, wie Wahrheit und Irrthum aus diesen Fähigkeiten entspringen mögen, muß man wissen, daß der Verstand seiner seits zur Hervor-

vorbringung der Wahrheit beyträgt, wenn er die Ideen der Dinge denkt, welche die Seele beurtheilt, und die Urtheilskraft ihrerseits dazu beyträgt, wenn sie sich nach diesen Ideen bestimt. Im Gegentheile trägt der Verstand seinerseits zur Hervorbringung des Irrthums bey, nicht indem er die Ideen der Dinge denkt, welche die Seele beurtheilt, sondern indem er dieselben nicht denkt, und die Urtheilskraft trägt das zu ihrerseits bey, indem sie Dinge bejaht oder verneint, welche der Verstand nicht begriffen hat. Es erhellt hieraus, daß die Seele eigentlich eine active Ursache der Wahrheit, und nur eine passive oder materielle Ursache des Irrthums formell genommen ist. Es ist daher auch falsch gesprochen, wenn man von einem falschen Begriffe des Verstandes redet, so daß der Verstand das Falsche unter dem Scheine des Wahren dächte. Das Falsche als eine Privation des Wahren kann niemals Gegenstand der Verstandeserkentniß seyn, und deßwegen ist es sich selbst widerstreitend, daß die Seele etwas unter dem Scheine des Wahren denken sollte. Man kann auch eine Sache nicht schlecht begreifen; vielmehr man begreift alles gut, was man begreift, und wenn man sich des Ausdrucks bedient, man habe eine Sache schlecht begriffen, so deutet man damit den Begriff einer Eigenschaft an, die man nicht begreift, oder eine nichtbegriffene Eigenschaft, die man doch wirklich beurtheilt. Nun ist aber klar, daß dieses weniger ein Fehler des Verstandes als der Urtheilskraft ist, welche letztere in dem Falle über eine Eigenschaft des Subjects entscheidet, welche der Verstand nicht begriffen hat.

Die Seele würde sich also niemals täuschen, wenn sie nur von Dingen urtheilte, die sie begreift, und

ihr Urtheil in Ansehung aller derer, welche sie nicht begreift, unentschieden ließe. In der That wird sie auch nicht getäuscht, sobald sie sich der Bejahung oder Verneinung aller der Dinge enthält, die sie nicht mit Evidenz kennt. Was von den Ursachen der Wahrheit und des Irrthums gilt, das gilt auch von den Ursachen der guten und bösen Neigungen in uns. Wir würden nie böse Neigungen haben, wenn die Willkühr nur wahre Güter liebte, und ihre Wahl in Ansehung aller derjenigen Dinge unbestimt ließe, deren Angemessenheit zum Wohle der Seele nicht bekant ist. So lange die Seele Dinge nicht liebt, deren Güte ihr nicht mit Klarheit einleuchtet, thut sie auch nie etwas, was der Vernunft zuwider wäre. Regis zeigt auch umständlich, worin das wahre Gute und Uebel bestehe; daß Gott der Urheber alles Guten sey, und nie irgend ein Uebel formell genommen hervorbringen könne; daß also bloß der Seele dieses Uebel zuzuschreiben sey.

Noch will ich etwas über die Vorstellungsart des Regis vom Zustande der Seele nach dem Tode hinzufügen *). Sein Hauptsatz ist: Die Seele ist unsterblich; aber sie wird durch den Tod aller der Eigenschaften beraubt, welche von ihrer Verbindung mit dem Körper abhangen; nur diejenigen wird sie behalten, die ihr eigenthümlich sind, soferne sie ein Geist ist, und die sich auf Erkentniß Gottes und ihrer selbst zurückführen lassen. Aus Vernunftgründen, glaubte inzwischen Regis, lasse sich über den Zustand nach dem Tode nichts beweisen, obwohl sich Manches für die Wahrscheinlichkeit eines hypothetischen Zustandes vorbringen lasse. Es kann nichts mit Gewißheit bewie-

*) Ibid. Metaphysique liv. III. chap. I. T. I. p. 265.

wiesen werden, weil der Zustand der Seele nach diesem Leben unmittelbar dem Willen Gottes unterworfen sey, und alles, was demselben unterworfen ist, entweder nur durch Erfahrung oder durch die Offenbarung erkant werden mag. Erfahrung aber können wir hier nicht haben, und auf die Offenbarung wird in der Philosophie keine Rücksicht genommen. Was sich mit Evidenz sagen läßt, ist, daß die Seele ihrem absoluten Wesen nach unsterblich ist, oder beständig fortexistiren wird, und ihre Vernichtung ein unmöglicher Begriff ist. Sollte die Seele nach ihrem absoluten Wesen vernichtet werden, so könte es entweder durch sie selbst, oder irgend eine andere erschaffene Substanz geschehen. Das erste ist unmöglich, weil kein Ding ein Princip seiner eigenen Vernichtung in sich hat. Das Andere ist nicht minder unmöglich, weil es zum Wesen einer jeden Substanz gehört, unabhängig von jeder andern erschaffenen Substanz existiren zu können. Sollte Gott die Seele vernichten, so müßte er dieses durch eine außerordentliche Macht thun; denn durch die natürlichen Ursachen, deren sich Gott bey seinen Wirkungen bedient, oder durch die gewöhnliche Macht Gottes könte sie nicht vernichtet werden.

Wenn aber die Seele auch fortdauert, so verliert sie doch nach dem Tode alle die Functionen, die sie während der Verbindung mit dem Körper ausübte. Sie verliert das Empfindungsvermögen, die Einbildungskraft, das Vermögen der Begriffe, der Erinnerung, und alle Leidenschaften. Sie verliert auch den Gebrauch des Willens (in dem Sinne, wie dieses Wort bey der Verbindung zwischen Seele und Körper genommen wird). Denn da alle Functionen

des Willens die Functionen des Erkentnißvermögens voraussetzen; so müssen nothwendig, wenn die Seele des Erkentnißvermögens beraubt ist, ihr auch der eigentliche Wille und die mit ihm verbundenen Fähigkeiten abgehen. Es ist sogar zweifelhaft, ob die Seele andere Seelen wieder erkennen werde. In diesem Leben bedarf die Seele der Sprache, um andere Seelen zu erkennen; nach dem Tode fällt aber die Sprache, so wie jedes andere sinnliche Zeichen weg, mittelst dessen die Seele andere Seelen zu erkennen vermöchte. Auch die Fähigkeit, materielle Dinge zu erkennen und zu bewegen, wird nach dem Tode wegfallen. Gegenwärtig erkennt die Seele die Körper nur durch die Sinne und die Einbildungskraft, welche Fähigkeiten sie im Tode verliert. Daß es aber zur Natur des Geistes wesentlich gehöre, Körper zu bewegen, kann man nicht behaupten, da Gott vielleicht ihr diese Kraft nur zum Behufe der Verbindung mit dem Körper und während derselben, nicht aber schlechthin und unbedingt, mitgetheilt hat. Wäre die absolute Seele fähig, die Körper zu bewegen, so könnte sie eine unendliche Menge erstaunlicher Wirkungen hervorbringen, wovon uns die Erfahrung gleichwohl kein Beyspiel zeigt. Sie könte alsdenn nicht nur die Körper von einem Orte zum andern bringen, und ihnen eine beliebige Gestalt, Bewegung oder Ruhe geben; sondern sie könte auch mit unsern Sinnen ihr Spiel treiben, und Gedanken, welche sie wollte, in uns erwecken, indem sie die Lebensgeister, die Nerven und das Gehirn so bewegte, wie diese gewöhnlich von den Objecten jener Gedanken bewegt zu werden pflegen. Da dies sich aber gar nicht ereignet, so ist das Vermögen der Seele, die Körper zu bewegen, nach dem Tode höchst zweifelhaft.

Dazu komt noch, daß wenn die absolute Seele einige jener Fähigkeiten behielte, so müßten sie zu ihrer Thätigkeit entweder durch die Seele selbst, oder durch Gott, oder durch die Körper, oder durch andere Seelen bestimt werden. Das Erste kann nicht seyn, weil jede Veränderung eines Subjects von einer äußern Ursache herrühren muß. Auch Gott könte die Thätigkeit der Seelenvermögen nicht determiniren, weil er modale Dinge nur durch secundare Ursachen bewirkt, und wir keine secundare Ursache wissen, durch welche Gott Erkentnisse und Neigungen der absoluten Seele hervorbringen könte. Die Körper könten noch weniger jene Vermögen der absoluten Seele in Thätigkeit setzen, weil wir aus Erfahrung wissen, daß sie nur auf die Seele wirken, so lange diese selbst mit einem Körper vereinigt ist; und hier vorausgesetzt wird, daß sie von ihm getrennt wäre. Endlich auch durch andere Seelen könten jene Vermögen nicht determinirt werden, weil die Seelen nur vermöge eines Medium's der Vereinigung auf einander wirken können, und wir bey absoluten Seelen ein solches Medium vermissen. Es bleibt also nur übrig anzunehmen, daß die absolute Seele keine der Fähigkeiten behält, welche von ihrer Verbindung mit dem Körper abhangen. Lehrt uns die Offenbarung hiervon das Gegentheil, so haben wir freylich Grund, es fest zu glauben.

Was also der Tod am Menschen zerstört, ist Alles dasjenige, was an ihm modal ist; das Substantielle und wesentlich Unvergängliche kann er nicht zerstören. Er vernichtet den Menschen, soferne er ein aus Leib und Seele verbundenes Ganze ist; er vernichtet die Seele, insoferne er die Beziehung aufhebt,

worin die Seele zu dem mit ihr vereinigten Körper steht; er vernichtet endlich den menschlichen Körper, indem er die Modificationen vernichtet, wodurch er fähig wurde, der Körper eines Geistes zu seyn. Hingegen Seele und Körper jedes an sich und außer ihrer Verbindung betrachtet, werden durch den Tod nicht zerstört, sofern sie nicht das Modale, sondern das Substantielle des Menschen ausmachen. So wie inzwischen die Seele durch den Tod alle die Vortheile verliert, welche sie während des gegenwärtigen Lebens ihrer Verbindung mit dem Körper verdankt; so behält sie alle diejenigen, welche nicht von dieser Verbindung abhangen, und nothwendige Folgen einer geistigen Natur sind. Diese Vortheile sind im Allgemeinen die Eigenschaften, Gott und sich selbst zu erkennen und zu lieben. Es läßt sich unmöglich denken, daß ein Geist nicht Gott und nicht sich selbst erkenne; die Selbsterkentniß und Selbstliebe gehören zum Wesen des Geistes; er erkennt aber auch Gott, weil er nothwendig ein vollkommnes Wesen erkennt, indem bey ihm die Idee eines solchen Wesens der Idee aller unvollkommnen Wesen vorhergeht. Man kann also der absoluten Seele nach dem Tode nichts Anders beylegen, als eine wirkliche Erkentniß und Liebe Gottes und ihrer selbst. Wenn der Geist nach dem Tode aller der Vortheile genösse, die man ihm zuschreibt, wenn er z. B. ein vortrefflicheres intellectuales Gedächtniß, eine ausgebreitetere und deutlichere Erkentniß, einen freyern Willen hätte, als in dem gegenwärtigen Leben; so würde er ohne Zweifel in dem glücklichsten Zustande seyn, in welchem er seyn könte, und er würde sich bloß durch seine Natur darin befinden ohne Hülfe einer übernatürlichen Gnade. Aber dies, sagt Regis, erlaubt uns die positive

Reli-

Religion weder zu glauben, noch vorauszusetzen. Sie fodert, daß wir alle Vorzüge, deren die Seele nach dem Tode theilhaft werden wird, nicht von ihrer Trennung vom Körper, sondern von der Zusage Gottes erwarten, daß er sie glücklich machen wolle, falls sie ihm getreu geblieben sey.

Zur Geschichte des Cartesianismus in Frankreich will ich noch anmerken, daß zu seinen Verehrern auch Bossuet gehörte, wie selbst Hüet von ihm erzählt. Inzwischen hielt er seine Beschäfftigung damit und seine Anhänglichkeit an demselben sehr geheim. Hüet, der mit ihm in freundschaftlichem Verhältnisse lebte, und dem die Vorliebe desselben für den Cartesianismus nicht unbekannt war, schickte ihm seine Schriften dagegen mit einer Entschuldigung, daß er denselben angefochten habe, und mit der Bitte, daß diese Verschiedenheit der philosophischen Vorstellungsart auf ihre Freundschaft keinen Einfluß haben möchte. Bossuet erwiederte in einem etwas unwilligen Tone, er könne es nicht billigen, daß ihm Hüet eine Philosophie zutraue, von welcher dieser behaupte, daß sie der Lehre des Christenthums widerstritte; worauf aber Hüet erwiederte, daß er in Bossuet's Glauben an das Christenthum nicht das geringste Mistrauen setze, da er seine Ueberzeugung davon so viele Jahre mündlich und in Schriften an den Tag gelegt habe; er wolle denen, welchen er Anhänglichkeit an dem Cartesianismus zutraue, so wenig etwas an ihrer theologischen Existimation entziehen, als man den Thomas von Aquino oder den Kirchenvätern etwas davon entzöge, wenn man von ihnen sagte, sie wären der Philosophie des Aristoteles oder des Plato ergeben gewesen.

Sechster Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Nicolas Malebranche.

Durch den Cartesianismus wurde die Philosophie des Malebranche veranlaßt, welche aber in vielen Stücken sich von jenem entfernte, und eine eigenthümliche Originalität hatte. Nicolas Malebranche wurde gebohren im J. 1638 zu Paris, wo sein Vater königlicher geheimer Secretair war. Da er von Natur einen kränklichen und misgestalteten Körper hatte, so ward er mit großer Sorgfalt und Zärtlichkeit erzogen. Indessen bewirkte eben sein körperlicher Zustand eine gewisse Menschenscheue bey ihm, die ihn auch im reifern Alter nicht verließ, und aus welcher sein Eigensinn zu erklären ist, daß er sich nicht abmahlen lassen wollte, obgleich doch gegen seinen Willen ein Portrait von ihm existirt. Die Liebe zur Einsamkeit bewog ihn auch, sich in seinem zwey und zwanzigsten Jahre in die Congregation de l'Oratoire zu begeben, und sich ganz den Studien zu widmen. Diese waren anfangs fast ausschließlich auf die biblische Geschichte und Literatur und auf die Schriften der Kirchenväter gerichtet, und erzeugten die mystische Denkart, die er hatte, und die auch in der Folge seine Philosophie characterisirte. Seinen Eifer für diese erweckte ein Zufall. Er gieng einst vor einem Buchladen vorbey, und sah hier das Werk des Des Cartes: De Homine, das damals erschienen war, als eine Novität ausgehängt. Er kaufte das Werk, und

wurde

wurde bey Lesung desselben durch die Klarheit der Schreibart, und die Neuheit und scheinbare Gründlichkeit des Vortrags so mächtig angezogen, daß die Spannung des Geistes, welche hierdurch bewirkt wurde, ihm mehrmale ein heftiges Herzklopfen verursachte, und er fortzulesen aufhören mußte. Hierdurch erwachte in ihm die entschiedenste Neigung zur Philosophie. Er verließ seine bisherigen literarischen Beschäfftigungen, und pflegte sogar zuweilen geringschätzig davon zu reden, wie z. B. die Aeußerung beweist, daß er sich keine größere und bessere Gelehrsamkeit wünsche, als diejenige, welche Adam besessen habe. Zehn Jahre wandte er insbesondre auf das Studium der Cartesianischen Philosophie, und er galt daher auch zu seiner Zeit für einen der vertrautesten Kenner derselben. Nach diesen Vorbereitungen stellte er das Resultat seiner philosophischen Forschungen in dem berühmten Werke: De la recherche de la verité auf. So großes Aufsehn nicht nur die tiefsinnige Originalität der Vorstellungsart des Malebranche, die er hier dargelegt hatte, sondern auch die Eleganz seiner philosophischen Schreibart erregten, und so vielen Ruhm sie ihm erwarben; so fehlte es ihm auch nicht an Gegnern. Er war übrigens ein Mann von dem edelsten Charakter und von einer fast überspannten Frömmigkeit. Er starb 1715 im sieben und siebzigsten Jahre seines Alters *).

Der

*) Ueber das Leben des Malebranche S. vorzüglich: Eloge de *Malebranche* par *Fontenelle* in der Histoire du renouvellement de l'academie royale des Sciences T. II. p. 208. Es steht auch lateinisch vor der lateinischen Uebersetzung des Werks de la recherche de la verité.

Der Zweck, welchen Malebranche bey seinem Werke de la recherche de la verité *) hatte, ist theils logisch, theils metaphysisch. Er wollte die allgemeinen Ursachen der Irrthümer angeben, denen die menschliche Erkentniß unterworfen ist; aber auch zugleich bestimmen, was in dieser Wahrheit sey, und worauf sich dieselbe zuletzt gründe. In der ersten Hinsicht kann man sagen, daß M. logische, in der andern, daß er metaphysische Untersuchungen angestellt habe. Er selbst theilte sein Werk in sechs Bücher, von denen das erste von den Irrthümern der Sinne; das zweyte von den Irrthümern der Einbildungskraft; das dritte von den Irrthümern des reinen Verstandes; das vierte von den Irrthümern, welche durch die Neigungen; und das fünfte von denen handelt, welche

*) De la recherche de la verité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour eviter l'erreur dans les Sciences. Cinquieme edition revue et augmentée de plusieurs eclairciſſemens. Par N. *Malebranche*; à Paris 1700. 3 Voll. 12. ebendas. 1712, II Voll. 4. und IV Voll. 12. Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1674. 12; das erste Buch schon 1673. Malebranche änderte und feilte an dem Werke unaufhörlich; daher die ältern Ausgaben desselben von einander abweichen. Die Pariser Ausgaben sind auch zu Amsterdam nachgedruckt. Von der vierten Ausgabe hab ich einen Nachdruck vor mir à Amsterdam 1688. Voll. II. 8. In's Lateinische ist das Werk übersetzt von Lenfant. Die zweyte Ausgabe dieser Uebersetzung verbessert und vermehrt nach der neuesten Pariser Ausgabe des Originals erschien zu Genf 1753. Voll. II. 4. Man hat auch Uebersetzungen in's Holländische und Deutsche. Die deutsche Uebersetzung kam heraus zu Altenburg 1776-1786. 4 B. 8. mit Anmerkungen. An dieser haben Joh. Ph. Müller, Chr. Ludw. Paalzow, und Joh. Heinr. Friedr. Ulrich Antheil.

welche durch die Affecten und Leidenschaften erzeugt oder veranlaßt werden. In dem sechsten entwickelte er endlich die allgemeine Methode, nach welcher man mit Glücke die Wahrheit erforschen könne.

Als Hauptfähigkeiten des Gemüths in Beziehung auf die Erkentniß nahm Malebranche den reinen Verstand, die Einbildungskraft und die Sinne an. Durch den reinen Verstand nehmen wir die geistigen Gegenstände, die Universalien, die Ideen der Vollkommenheit und des allervollkommensten Wesens wahr, und überhaupt gehören demselben alle Gedanken, welche im Gemüthe durch die innere Reflexion desselben auf sich selbst entstehen. Auch die Ausdehnung mit ihren Eigenschaften wird durch den reinen Verstand wahrgenommen; denn dieser allein enthält die Ideen des Cirkels, des vollkommnen Quadrats, des Chiliagons u. w. Diese Begriffe des reinen Verstandes werden deßwegen reine Perceptionen genannt, weil sie das Gemüth ohne im Gehirne abgedrückte Phantasmen oder Bilder wahrnimt. Durch die Einbildungskraft faßt das Gemüth nur materielle Gegenstände auf. Mittelst der Bilder, welche von den Gegenständen im Gehirne bewirkt werden, stellt es sich dieselben als gegenwärtig vor, auch wenn sie nicht wirklich gegenwärtig sind, und diese Perceptionen heißen daher Einbildungen. Da sich aber von geistigen Dingen keine Bilder im Gehirne abdrucken können, so folgt hieraus, daß wir auch nicht im Stande sind, uns diese einzubilden, eine Bemerkung, die Malebranche sorgfältig einschärft. Durch die Sinne nimt das Gemüth nur die gröbern empfindbaren Objecte wahr, entweder, wenn dieselben den äußern Organen des Körpers unmittel-

mittelbar gegenwärtig sind, oder wenn die Thätigkeit der Lebensgeister, falls auch die Objecte nicht gegenwärtig sind, eine ähnliche Thätigkeit im Gehirne hervorbringt. Dergleichen Perceptionen der Sinne heißen Empfindungen, Sensationen. Auf diese drey Erkenntnißfähigkeiten lassen sich also auch die Irrthümer der Menschen und die vornehmsten Quellen derselben zurückführen. Weil aber auch die Neigungen, Affecten und Leidenschaften heftig auf den Menschen einwirken, und den Geist blenden und umnebeln; so sind sie auch die Ursachen von unzähligen Irrthümern, wenn wir uns ihren Täuschungen überlassen. Daher müssen die Neigungen, Affecten und Leidenschaften auch als eine Hauptquelle unserer Irrthümer und Verbrechen betrachtet werden. *).

Die Art, wie Malebranche die verschiedenen Gattungen der Irrthümer aufzählt und untersucht, läßt sich hier nicht entwickeln, so wenig wie die besondern Regeln sich hier auch nur historisch anführen lassen, die er zur Vermeidung der Irrthümer und zur Vervollkommung der Gemüthskräfte in Beziehung auf die Erkentniß vorschlägt. Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß eine Mannichfaltigkeit interessanter Beobachtungen und nützlicher Winke hierüber in seinem Werke zerstreut sind, wenn er auch in seiner Beurtheilung der Irrthümer, hauptsächlich was ihre allgemeinen und besondern nächsten Ursachen betrifft, hier und da geirrt hat. Den letzten Grund des Irrthums überhaupt findet er nicht in den Erkentnißkräften und einem unrichigen Verhältnisse derselben, das aus Uebereilung entsteht; sondern in der Freyheit, das, was uns die Sinne, die Phantasie,

*) De la rech. de la verité liv. I. chap. 4.

sie, oder der reine Verstand vorstellen, so oder anders zu erkennen. Indem wir z. B. ein Licht sehen, ist das, was wir sehen, gewiß ein Licht; die Wärme, welche wir empfinden, empfinden wir wirklich; und hier ist kein Irrthum; behaupten wir aber nun, wie wir vermöge unserer Freyheit können, daß das Licht, die Wärme, außer dem empfindenden Subjecte existiren, so irren wir. Uebrigens sind es doch die Sinne vornehmlich, welche den Misbrauch der Freyheit und eben dadurch die Irrthümer veranlassen, oder auf welche sich der Misbrauch der Freyheit bezieht; weil die sinnliche Wahrnehmung der Gegenstände, da sie unmittelbar den Körper angeht, mit Lust oder Unlust verknüpft ist. So ist den Sinnen der Ursprung der falschen Moralsysteme zuzuschreiben, weil uns jene nichts als falsche Güter darstellen, anstatt daß das einzige wahre Gut die Gottheit ist, die nur durch den reinen Verstand erkant werden mag, und die Philosophen nach ihrer Freyheit mehr den Sinnen, als der Verstandeserkentniß folgen *).

Am berühmtesten und merkwürdigsten ist im Systeme des Malebranche seine Vorstellungsart vom Ursprunge und Grunde unserer Erkentniß überhaupt. Diese will ich also hier genauer entwickeln. Es wird sich dabey auch ergeben, inwiefern seine Philosophie mit der Cartesischen übereinstimt, oder von ihr abweicht und original ist.

Das Wesen der Seele besteht im Denken, so wie das Wesen der Materie in der Ausdehnung. Nach den verschiedenen Modificationen des Denkens erkennt die Seele bald, bald will sie, und sie hat auch mehr

andere

*) Ueber die Freyheit als Grund des Irrthums S. *Malebranche* recherche de la ver. liv. I. ch. 5. III. ch. 4.

andere besondere Formen, wie die Materie ebenfalls dergleichen zuläßt. Unter dem Denken wird hier nicht ein bestimter Gedanke verstanden, sondern das Denken überhaupt, das aller Arten von Modificationen oder bestimten Gedanken fähig ist. Es ist unmöglich, einen Begriff von einem Geiste sich zu machen, der nicht dächte, ob man sich gleich ganz wohl einen Geist vorstellen kann, der nicht empfindet, oder nicht einbildet, oder auch nicht will. Hieraus fließt, daß das Denken allein das Wesen des Geistes ist; hingegen das Empfinden, das Einbilden und Wollen gehören zu seinen Modificationen. Inzwischen ist hier zu bemerken, daß ein Geist zwar ohne das Empfinden und Einbilden, aber nicht ohne das Wollen seyn kann, wiewohl das Wollen nicht ursprünglich zu seiner wesentlichen Natur gehört, weil es das Denken voraussetzt, und von diesem abhängt. Der Geist kann nicht ohne das Wollen seyn; denn wie die Materie ohne Bewegung unnütz seyn würde, und nicht die Mannichfaltigkeit der Formen annehmen könte, zu welcher sie erschaffen ist; so wäre auch ein bloß denkender Geist ohne Willensäußerungen unnütz, weil ein solcher Geist sich niemals zu den Gegenständen seiner Vorstellungen hinneigen, und das Gute lieben würde, das seine Bestimmung ausmacht; daher es sich nicht denken läßt, daß Gott als das verständigste Wesen die Materie ohne Bewegung und den Geist ohne Willensäußerung habe hervorbringen wollen. Die Modificationen sämtlich, deren ein Geist fähig ist, sind wir nicht im Stande zu erkennen. Der geringste und kleinste Theil der Materie ist für unzählige Figuren empfänglich; warum sollte die ungleich edlere Seele keine andere Modificationen weiter haben können, als die wir bey ihr wahrnehmen? Hätten

wir

wir nie Luſt oder Schmerz empfunden, nie das Licht oder Farben geſehen, nie einen Ton gehört; ſo würden wir doch kein Recht haben, daraus zu ſchließen, daß unſere Seele an ſich ſolcher Senſationen unfähig wäre, da wir itzt aus Erfahrung wiſſen, daß ſie wirklich dergleichen hat. Wahrſcheinlich iſt alſo das Vermögen der Seele, Modificationen zu empfangen, größer, als wir es begreifen können; ſo wenig wie der Geiſt in Gedanken alle die möglichen Formen der Materie erſchöpfen kann *).

Alle Gegenſtände, welche die Seele wahrnimt, ſind von zweifacher Art. Entweder ſie ſind in der Seele, oder außer derſelben. Zu jenen gehören die eigenen Gedanken der Seele, d. i. ihre verſchiedenen mit Bewußtſeyn verbundenen Modificationen, worunter Malebranche die Senſationen, Imaginationen, die reinen Verſtandesbegriffe, auch die natürlichen Neigungen und Leidenſchaften zuſammenfaßt. Um ſolche Gegenſtände zu erkennen, bedarf die Seele keiner Ideen, denn ſie ſind die Seele ſelbſt auf dieſe oder jene Art modificirt. Hingegen die äußern Gegenſtände können von der Seele nur mittelſt der Ideen erkant werden, vorausgeſetzt, daß dieſe Gegenſtände ſich nicht mit ihr innig vereinigen laſſen.

Es giebt zwey Gattungen äußerer Gegenſtände, geiſtige und materielle. In Anſehung der geiſtigen iſt einigermaßen wahrſcheinlich, daß ſie ſich durch ſich ſelbſt und ohne Ideen der Seele mittheilen können. Es lehrt zwar die Erfahrung, daß wir nicht unmittelbar und durch uns ſelbſt einander

*) Ibid. liv. III. de l'entendement ou de l'esprit pur, ch. I. ſq.

der unsere Gedanken mittheilen können, sondern dazu der Wörter und anderer sinnlicher Zeichen bedürfen, an welche wir die Gedanken heften; aber vielleicht ist dies von Gott nur für das gegenwärtige Leben so angeordnet, um die Unordnungen zu verhüten, die daraus entstehen würden, wenn die Menschen einander unmittelbar verstehn könten; nach der Befreyung vom Körper, im Reiche der Ordnung und Gerechtigkeit, können wir vielleicht durch innige Vereinigung unserer selbst einander unsere Gedanken mittheilen; so daß Ideen nicht absolut nothwendig wären, um der Seele geistige Objecte darzustellen, weil sie vielleicht durch sich selbst, obgleich auf eine sehr unvollkomne Weise, erkannt werden. Hier komt es inzwischen zunächst auf die Möglichkeit der Erkentniß von körperlichen Gegenständen an.

Die Ideen von den Körpern und allen andern Objecten, die wir nicht an sich selbst wahrnehmen, rühren entweder von diesen Körpern und Objecten selbst her; oder unsere Seele hat das Vermögen, jene Ideen aus sich hervorzubringen; oder Gott hat sie zugleich mit der Seele, indem er dieselbe schuf, hervorgebracht; oder er bringt sie jedesmal hervor, wenn man einen Gegenstand denkt; oder die Seele hat in sich alle Vollkommenheiten, welche sie an den Körpern wahrnimt; oder endlich sie ist mit einem höchst vollkomnen Wesen vereinigt, das alle Vollkommenheiten erschaffener Wesen überhaupt in sich begreift. Einer von diesen Fällen muß bey der Erkentniß der Objecte nothwendig statt finden.

Die gewöhnliche Meynung ist, daß die äußern Dinge ihnen ähnliche Bilder absondern, welche mittelst der äußern Sinne zum innern Sinne gelangen, und

und vom Verstande als Begriffe gedacht werden. Malebranche trägt gegen diese Meynung mehrere triffstige Gründe vor. Erstlich die Körper sind undurchdringlich. Die Bilder derselben, die keine andere Natur haben können, als jene, würden also auf ihrem Wege zu den Organen einander selbst zerstören. Wir können auch von einem Puncte aus eine große Mannichfaltigkeit von Gegenständen am Himmel und auf der Erde übersehen; es müßte sich also die Mannichfaltigkeit körperlicher Bilder auf jenen Punct concentriren; das ist aber wegen der Undurchdringlichkeit und Ausgedehntheit der Bilder unmöglich. Ferner dieselben Bilder müßten zugleich so unendlich verschiedene Richtungen im Raume nehmen, als Organe und Standpuncte sind, durch welche und von welchen aus dieselben Objecte wahrgenommen werden, was ebenfalls unmöglich ist. Zweytens: Die Gegenstände erscheinen größer oder kleiner, je nachdem man sie in der Nähe oder in der Ferne sieht, was aus der obigen Hypothese nicht erklärt werden kann. Drittens: Wenn man einen vollkommnen Cubus betrachtet, so sind alle seine Seiten ungleich, und doch erblickt man alle Seiten desselben auf gleiche Weise als Quadrate. Eben so wenn man in einem Gemählde Ovale und Parallelogramme betrachtet, die doch nur Bilder von gleicher Figur absondern können, so sieht man gleichwohl darin nichts als Cirkel und Quadrate. Woraus offenbar erhellt, daß das betrachtete Object nicht ihm gleiche oder ähnliche Bilder absondere. Endlich ist unbegreiflich, wie ein Körper, bey dem man doch keine Veränderung bemerkt, Bilder nach allen Seiten von sich aussende, mit denselben unaufhörlich einen großen Raum erfülle, und das in der höchsten Geschwindigkeit. Denn man kann Gegenstände in dem

Augenblicke, wo sie sich den Sinnen darbieten, z. B. Sterne, Millionen Meilen weit von allen Standpuncten sehen. Diese Gründe, und noch mehr andere, die sich gegen die Hypothese vorbringen lassen, sind entscheidend.

Auch die menschliche Seele selbst kann nicht willkührlich die Ideen der körperlichen Gegenstände erzeugen. Man glaubt, daß hierin der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sey, und an seiner Macht Theil nehme. So wie Gott aus Nichts schaffen und seine Geschöpfe wieder vernichten könne, so könne der Mensch nach Willkühr Ideen aller Gegenstände sich bilden und sie vernichten. Allein diese Meynung hat ihren Grund in der Eitelkeit und Unwissenheit der Menschen. Niemand kann zweifeln, daß die Ideen etwas Reelles sind, weil sie reelle Eigenschaften haben, wodurch sie sich von einander unterscheiden, und ganz verschiedene Gegenstände darstellen. Man kann auch nicht zweifeln, daß die Ideen etwas Geistiges, und von den Körpern, welche sie darstellen, wesentlich Verschiedenes sind. Sie sind also auch etwas Edleres, als die Körper, so wie überhaupt die intelligible Welt vollkomner ist, als die materielle und irdische. Wann man also behauptet, daß die Menschen das Vermögen haben, willkührlich Ideen hervorzubringen, so räumt man ihnen damit ein Vermögen ein, edlere und vollkomnere Wesen zu schaffen, als die von Gott erschaffene Welt ist. Das Vermögen, reelle Wesen zu schaffen, kann aber dem Menschen auf keine Weise beygelegt werden; so wenig wie ein Mahler ein Thier mahlen kann, das er nie gesehen hat; die Ideen hangen daher gar nicht von der Macht und Willkühr des Menschen ab. Die obige Meynung hat

darin

darin ihre Quelle, daß sich den Menschen gewöhnlich Ideen von Gegenständen darstellen, sobald sie dieselben zu haben wünschen, und daraus schließen sie, daß der Wille, der die Production, oder vielmehr die Gegenwart der Ideen begleitet, auch die wahre Ursache davon sey, weil sie zunächst nichts wahrnehmen, was die Ursache seyn könte, und sie sich einbilden, daß die Ideen nicht mehr existiren, sobald der Geist sie nicht mehr denkt, hingegen von neuem zu existiren beginnen, wenn sie sich von neuem dem Geiste darstellen. Allein diese Vergegenwärtigung der Ideen zufolge eines Willensacts setzt voraus, daß die Ideen schon früher im Geiste hervorgebracht waren, und auch sie selbst ist gar nicht allein eine unmittelbare und nothwendige Folge des Willensactes.

Auch auf der Seele angebohrnen Ideen von körperlichen Gegenständen kann die Wahrnehmung dieser nicht beruhen. Die Zahl der Ideen, welche der Mensch möglicher Weise haben kann, ist unendlich, und er ist sicher, daß es ihm nie an neuen Ideen fehlen würde, sogar wenn er Jahrhunderte in's Unendliche zur Betrachtung auch nur einer einzigen Figur ihrer möglichen verschiedenen Größe und Beschaffenheit nach verwendete. Es ist aber gar nicht wahrscheinlich, daß Gott der Seele eine Unendlichkeit von Ideen anerschaffen habe, da sich die Möglichkeit der Erkentniß der Gegenstände, wie sie wirklich ist, auf eine einfachere Art erklären läßt, und Gott immer die einfachsten Mittel zu seinen Zwecken wählt. Auch werden die meisten Ideen von der unendlichen Menge derer, welche die Seele haben könte, ihr nicht einmal wirklich gegenwärtig. Wollte man annehmen, daß Gott die Ideen des Menschen im jedesmaligen

Momente erschaffe, wenn wir an gewisse Gegenstände denken; so widerstreitet dieser Hypothese, daß wir zu jeder Zeit denken können, über was für Gegenstände wir wollen, und daß uns daher eine Unendlichkeit von Ideen dunkel immer schon vorschweben muß.

Eine vierte Meynung ist, daß die Seele zur Wahrnehmung der äußern Dinge nichts weiter, als ihrer selbst bedürfe, und daß sie die Gegenstände erkenne, indem sie sich selbst und ihre eigene Vollkommenheit betrachte. Es ist wahr, daß die Seele in sich selbst und ohne Ideen alle die Sensationen und Passionen wahrnimt, deren sie fähig ist, weil diese nichts außer ihr darstellen, sondern nur Modificationen von ihr selbst sind. Aber die Schwierigkeit ist, ob die Ideen von äußern Objecten, welche diesen auf irgend eine Art ähnlich sind, auch für Modificationen der Seele gehalten werden können, so daß die Seele sie lediglich durch sich selbst zu erkennen vermöchte? Einige haben behauptet, die Seele sey gleichsam eine intelligible Welt, die als höhere Natur die niedern unter sich fasse, und daher auch schon Alles in sich begriffe, was die materielle und empfindbare Welt enthält, und noch unendlich mehr. Aber auch diese Behauptung geht aus der Eitelkeit hervor. Es ist ein wahrer Ausspruch des Augustin: Sagt nicht, daß ihr euch selbst euer eigenes Licht seyd. Ehe die Welt erschaffen wurde, existirte Gott allein, und er konte die Welt ohne Erkentniß und Ideen hervorbringen; die göttlichen Ideen waren also nicht von Gott selbst verschieden; und in diesem Sinne, kann man sagen, sind alle Geschöpfe, auch die materiellsten und irdischsten, in Gott, obgleich auf eine durchs-

aus

aus geistige und uns völlig unbegreifliche Art. Gott demnach erkennt alle Geschöpfe in sich selbst, indem er seine eigenen Vollkommenheiten betrachtet, welche ihm jene darstellen. Er erkennt das Daseyn derselben auf's vollkommenste; denn da ihre Existenz von seinem Willen abhängt, und Er seine eigenen Willens-Entschlüsse kennen muß, so kann ihm auch ihre Existenz nicht verborgen seyn, daher Gott in sich selbst nicht nur das Wesen der Dinge, sondern auch ihre Existenz erkennt. Mit den erschaffenen Geistern ist es aber keinesweges eben so bewandt, die in sich selbst weder das Wesen der Dinge, noch das Daseyn derselben zu erkennen vermögen. Da sie beschränkte Geschöpfe sind, so können sie nicht alle Wesen in sich enthalten, wie Gott dieselben in sich enthalten kann. Weil gleichwohl der menschliche Geist alle Wesen, und zwar auch unendliche, zu erkennen vermag, die er doch nicht in sich enthalten kann, so ist dies ein Beweis, daß er ihr Wesen auch nicht in sich erkennt. Der menschliche Geist erkennt nicht bloß die Dinge successiv; sondern er erkennt das Unendliche wirklich, wiewohl er es nicht begreift. Auch das Daseyn der Dinge kann er nicht in sich erkennen. Dieses hängt nicht von seinem Willen ab, und es können Ideen jener Dinge dem Geiste gegenwärtig seyn, ob sie gleich nicht existiren, wie z. B. Jedermann eine Idee von einem goldnen Berge haben kann, der nicht in der Natur vorhanden ist. Indem man also behauptet, daß die menschliche Seele die Gegenstände in sich selbst erkenne, so setzt man sie der Gottheit gleich, was ungereimt ist, und behauptet etwas, das der Natur der Seele schlechthin widerspricht.

Das Resultat also, was allein der Vernunft gemäß ist, und die Abhängigkeit aller Geister von Gott

in ihren Gedanken aufklären kann, besteht darin: Wir erkennen alle äußere Dinge in Gott (Nous voyons toutes choses en Dieu *)). Um dies Resultat zu fassen, muß man sich erinnern, daß Gott von allen erschaffenen Wesen Ideen hat, weil er sonst sie nicht hätte schaffen können, und daß er sie folglich alle erkennt, indem er diejenigen seiner Vollkommenheiten betrachtet, auf welche sie sich beziehen. Man muß sich ferner erinnern, daß Gott durch seine Allgegenwart mit unsern Seelen auf's innigste vereinigt ist, so daß er der Ort der Geister genannt werden kann, wie der Raum der Ort der Körper ist. Die menschliche Seele kann also in Gott erkennen, was in ihm ist, soferne er die erschaffenen Wesen darstellt, weil dies alles geistig, intellectual und der Seele gegenwärtig ist; vorausgesetzt, daß Gott ihr seine Werke offenbaren will; und diese Voraussetzung läßt sich eher rechtfertigen, als eine andere, daß Gott jedem Geiste eine unendliche Zahl von Ideen anerschaffen habe; da jene Voraussetzung die Möglichkeit der Erkenntniß äußerer Gegenstände viel simpler und zweckmäßiger erklärt, als diese.

Um seine Hypothese noch mehr zu begründen und vor Misverständnissen zu verwahren, fügte Malebranche noch folgende Bemerkungen hinzu. Daraus, daß die endlichen Geister alle Dinge in Gott erkennen, muß man nicht schließen, daß sie das Wesen Gottes selbst erkennten; denn Gott ist das Vollkommenste, und was sie erkennen, ist sehr unvollkommen. Die Materie wird von der Seele als theilbar und unter mannichfaltigen Gestalten erkannt; in Gott sind keine Theile und keine Figur. Gott ist Alles, weil er

*) Ibid. liv. III. ch. VI.

er unendlich ist, und Alles umfaßt; aber er ist zugleich eben deßwegen nichts Besonderes und Individuelles. Jene vollkommenste Einfachheit der Gottheit, die gleichwohl Alles umfaßt, ist für uns schlechthin unbegreiflich.

Zweytens: Selbst die Art, wie der Mensch die Gegenstände wahrnimt, beweist, daß Alles von ihm in Gott wahrgenommen wird. Die Erfahrung lehrt, daß wenn wir über irgend einen besondern Gegenstand nachdenken wollen, wir zuerst einen Blick auf alle vorhandene Dinge werfen, und nachher unsere Betrachtung besonders auf jenen richten. Nun aber läßt sich nicht bezweifeln, daß wir den Trieb nicht haben könten, etwas zu erkennen, wenn wir dasselbe nicht schon, obwohl nur dunkel und im Allgemeinen, erkennten; und also folgt daraus, daß wir den Trieb haben, alle Dinge zu erkennen, bald dieses, bald jenes: daß sie alle unserer Seele gegenwärtig seyn müssen. Alle Dinge können aber unter keiner andern Bedingung unserer Seele gegenwärtig seyn, als sofern Gott dieser gegenwärtig ist, der in seiner Einfachheit Alles umfaßt.

Drittens: Die Seele könte sich die allgemeinen Ideen der Gattung, Art u. w. nicht vorstellen, wenn sie nicht alle Dinge in Einem enthalten erkennte. Denn da jedes erschaffene Ding ein individuelles Ding ist, so kann Niemand sagen, daß er ein einzelnes erschaffenes Ding erkenne, wenn er z. B. einen Triangel überhaupt erkennt. Ich glaube nicht, sagt Malebranche, daß Jemand davon hinlängliche Rechenschaft zu geben im Stande sey, wie die Seele viele verborgene und allgemeine Wahrheiten erkennt, wenn dieses nicht durch die Gegenwart dessen bewirkt

wird, der die Seele auf unzählige Art erleuchten kann. Gott selbst ist es, der die Philosophen in den Erkentnissen unterrichtet und erleuchtet, die sie mit undankbarem Herzen natürliche Erkentnisse nennen, obgleich dieselben vom Himmel abstammen.

Viertens: Das berühmteste und gründlichste Argument für die Existenz Gottes wird, wie Malebranche meynt, von der Idee entlehnt, welche wir vom Unendlichen haben. Die Seele kann das Unendliche denken oder ahnden, wiewohl sie es nicht begreifen kann; und sie hat eine sehr distincte Idee von Gott, die ihr nirgend anders her zu Theile geworden seyn kann, als durch ihre Vereinigung mit Gott; da die Idee eines unendlich vollkommen Wesens, wie wir sie von Gott haben, nicht von einem erschaffenen Wesen erzeugt werden mag. Die Seele hat aber nicht bloß die Idee des Unendlichen; sie hat dieselbe auch noch vor der Idee des Endlichen. Wir denken das Unendliche dadurch, daß wir etwas überhaupt Unbestimtes denken, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob es endlich oder unendlich sey. Hingegen um das Endliche zu denken, müssen wir nothwendig etwas von jenem allgemeinen Begriffe abziehen, welcher daher voran gehen muß. Die Seele also erkennt nichts, als nur durch die Idee, welche sie vom Unendlichen hat. Diese entspringt so wenig aus einer verworrenen Vereinigung aller Ideen von besondern Dingen, wie die Philosophen behaupten, daß vielmehr alle besonderen Ideen nichts anderes sind, als wie Participationen an der allgemeinen Idee des Unendlichen; so wie Gott sein Daseyn nicht von den erschaffenen Dingen empfängt; im Gegentheile diese nur durch ihn vorhanden sind.

Fünftens: Die Ideen sind wirksam, soferne sie auf die Seele einwirken, sie erleuchten, und durch die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, welche sie in ihr hervorbringen, sie glücklich oder unglücklich machen. Es kann nichts als Etwas über die Seele Erhabenes auf diese unmittelbar einwirken, und folglich kann es nur Gott; denn Niemand außer ihm, dem Urheber der Seele, kann die Modificationen derselben hervorbringen. Folglich müssen alle unsere Ideen in der wirksamen Substanz des göttlichen Wesens vorkommen, welches allein die Intelligenzen zu afficiren vermag.

Sechstens: Gott kann die Seele nicht zur Erkentniß seiner Werke erschaffen, wenn nicht die Seele auf gewisse Weise Gott erkennt, indem sie seine Werke erkennt. Man kann daher sagen, daß, wenn die Seele Gott nicht erkennte, sie überall Nichts erkennen würde; so wie, wenn wir Gott nicht liebten, d. i. wenn uns Gott nicht unaufhörlich die Liebe zum höchsten Guten einpflanzte, wir überall nichts lieben würden. Denn da diese Liebe unser Willen ist, so würden wir ohne sie nichts lieben oder wollen können, weil wir besondere Güter nur unter der Bedingung zu lieben im Stande sind, daß wir den Trieb der Liebe auf jene Güter richten, welchen Gott uns auf sich selbst ertheilt. Wir lieben also nichts, außer durch die nothwendige Liebe, wodurch wir zu Gott hingezogen werden; wir erkennen nichts, außer durch die natürliche Erkentniß, welche wir von Gott haben, und alle besondere Ideen von erschaffenen Dingen, welche wir besitzen, sind nichts anders, als wie Einschränkungen unserer Idee vom Schöpfer überhaupt, so wie alle Richtungen unsers Willens zu den

erschaffenen Dingen nichts anders, als wie Determinationen der Richtung zu dem Schöpfer sind.

Siebentens: Inzwischen ist hierbey nie zu vergessen, daß wir durch die Erkentniß der Dinge in Gott doch immer Gott seinem Wesen nach nicht erkennen. Wir können nur insofern sagen, daß wir Gott erkennen, als wir die Ideen der Dinge in ihm wahrnehmen. Die ewigen Wahrheiten, die wir einsehen, sind nicht selbst Gott, sondern in Gott. Eben so, wenn behauptet wird, daß wir materielle und empfindbare Gegenstände in Gott wahrnehmen, so heißt dies nicht soviel: daß wir diese Dinge in Gott empfinden; sondern nur soviel: daß jene Empfindung von der Einwirkung Gottes auf uns herrühre; denn Gott selbst erkennt zwar die empfindbaren Gegenstände, aber er empfindet sie nicht. Wird etwas Empfindbares von uns wahrgenommen, so zeigen sich in unserer Wahrnehmung die Sensation und die reine Idee. Die Sensation ist eine Modification unserer Seele; Gott erzeugt dieselbe in uns und kann sie in uns erzeugen, obgleich er selbst sie nicht hat, weil er in der Idee, die er von unserer Seele besitzt, erkennt, daß sie jener Sensation fähig sey. Die Idee aber, welche mit der Sensation verbunden ist, existirt in Gott, und wir erkennen sie, weil es der Gottheit gefällt, sie uns zu offenbaren. Gott verknüpft die Sensation mit der Idee deßwegen, damit wir glauben sollen, daß die äußern Dinge uns gegenwärtig seyen, und wir diejenigen Empfindungen und Affecten erhalten, welche wir in Beziehung auf sie erhalten müssen.

Aus allen den angeführten Gründen und Bestimmungen zieht nun Malebranche noch das allgemeine

meine Resultat: Gott ist die intelligible Welt oder der Ort der Geister. Von seiner Allmacht erhalten die Geister ihre Modificationen; in seiner Allwissenheit finden sie alle ihre Ideen, und durch seine Liebe wird ihre Thätigkeit bewirkt. Weil aber Gottes Allmacht und Liebe nicht von ihm selbst verschieden sind, so können wir glauben, daß er nach dem Ausspruche des Apostels Paulus von einem Jeden unter uns nicht ferne sey, und daß wir in ihm leben, weben und sind.

Um seine Hypothese, daß die menschliche Seele alle Gegenstände in Gott wahrnehme, noch weiter aufzuklären und zu begründen, unterscheidet Malebranche vier Arten der Erkentniß der Gegenstände überhaupt *). Die erste ist: wenn die Gegenstände durch sich selbst erkannt werden, sofern diese als bloß intelligibel den Geist durchdringen und sich ihm unmittelbar darbieten können. Die zweyte ist die Erkentniß der Gegenstände durch Ideen, d. i. durch etwas von der Seele selbst Verschiedenes. Diese findet statt, wenn die Objecte nicht durch sich selbst intelligibel sind, entweder wegen ihrer Körperlichkeit, oder weil sie den Geist nicht durchdringen und sich ihm unmittelbar offenbaren können. Die dritte Art der Erkentniß geschieht durch den innern Sinn, das innere Gefühl (par conscience), sofern die Seele Objecte wahrnimt, die nicht von ihr verschieden sind. Die vierte endlich beruht auf Vermuthung, und betrifft Gegenstände, die sowohl von der Seele verschieden, als auch nicht durch sich selbst oder durch Ideen erkannt werden, sondern von denen man meynt, daß sie gewissen andern bekanten Dingen ähnlich seyen.

Durch

*) Ibid. liv. III. ch. 7. sq.

Durch sich selbst kann nur Gott erkant werden. Es giebt zwar auch außer ihm andere geistige Wesen, die ebenfalls durch ihre Natur erkennbar zu seyn scheinen; aber Er nur allein ist dem Geiste gegenwärtig, durchdringt ihn, und offenbart sich ihm. Gott allein wird also von uns durch eine unmittelbare und directe Wahrnehmung erkannt, und vielleicht ist Er es auch allein, der den Geist durch seine eigene Substanz erleuchten kann. In diesem Leben geschieht es lediglich durch unsere Vereinigung mit ihm, daß wir der Erkentniß der Gegenstände überhaupt fähig sind. Es ist unbegreiflich, wie ein erschaffenes Wesen sich das Unendliche vorstellen könne; wie das unbeschränkte, unermeßliche, alles umfassende Urwesen durch eine Idee, das ist durch etwas Particulares von dem unendlichen Wesen Verschiedenes wahrgenommen werden möchte. Hingegen ist es nicht schwer zu begreifen, wie die besondern Dinge durch das unendliche Wesen vorgestellt werden, welches sie alle in sich enthält und zwar auf eine geistige durchaus erkennbare Art. Hieraus folgt demnach nothwendig, daß Gott von uns nur durch sich selbst erkant wird, obgleich unsere Erkentniß von ihm in diesem Leben sehr unvollkommen ist; und daß wir die körperlichen Dinge durch Ideen von ihnen erkennen, d. i. in Gott, weil nur Gott die intelligible Welt oder die Ideen aller Dinge in sich enthält. Dies ist jedoch nicht so zu verstehn, als ob, weil man alle Dinge in Gott zu erkennen vermag, sie alle wirklich in ihm erkant würden; man erkennt in Gott bloß die Dinge, von welchen man Ideen hat, und es werden Dinge auch ohne Ideen erkant.

Alles, wovon wir in der Welt einige Erkentniß haben, sind entweder Körper oder Geister, Eigenschaf-

schaften von Körpern oder Eigenschaften von Geistern. Es läßt sich aber nicht bezweifeln, daß die Körper und ihre Eigenschaften bloß durch die Ideen von ihnen erkant werden; denn da sie nicht durch sich selbst erkennbar sind, so können wir sie nur in dem Wesen erkennen, welches sie auf erkennbare Art in sich schließt. Daher ist auch die Erkenntniß, welche wir von den Körpern und ihren Eigenschaften haben, verhältnißmäßig sehr vollkommen; unsere Idee von der Ausdehnung ist hinreichend, um uns alle Eigenschaften dieser erkennen zu lassen, deren sie fähig ist; und wir können keine deutlichere und fruchtbarere Idee von der Ausdehnung, ihren möglichen Figuren und Bewegungen wünschen, als welche uns Gott davon gewährt. Was etwa an der subjectiven Erkentniß hiervon mangelt, ist gar nicht ein Mangel der Idee, sondern unsers Geistes, der sie betrachtet.

Mit der Erkentniß, die wir von unserer Seele haben, ist es nicht eben so bewandt. Wir nehmen diese nicht in Gott wahr, sondern durch das innere Bewußtseyn, und daher ist unsere Erkentniß davon verhältnißmäßig sehr unvollkommen. Wir wissen von unserer Seele nur soviel, als wir in unserm Bewußtseyn empfinden. Hätten wir nie Schmerz, Wärme, Licht, empfunden, so könten wir nicht wissen, ob unsere Seele dieser Empfindungen fähig wäre, weil wir sie nicht mittelst einer Idee von ihr erkennen. Wenn wir aber in Gott eine Idee wahrnähmen, die der Seele correspondirte, so könten wir zugleich alle Eigenschaften erkennen, deren sie fähig wäre, so wie wir alle möglichen Eigenschaften der Ausdehnung zu erkennen im Stande sind, weil wir diese durch eine Idee von ihr wahrnehmen.

Freylich bemerken wir durch das innere Bewußtseyn, daß unsere Seele ein Wesen edlerer Art ist. Es könte aber doch seyn, daß das, was wir auf diesem Wege von ihr erfahren, fast nichts ist in Vergleichung mit ihrer wirklichen Natur an sich selbst. Kennte man nur etwa zwanzig oder dreyßig Modificationen der Materie; so würde man doch fast nichts von ihr kennen im Verhältniß zu dem, was die Idee der Ausdehnung uns wirklich von ihr darstellt. Daher ist das innere Bewußtseyn zur vollkomnen Erkentniß der Seele gar nicht hinreichend, weil es uns vielleicht nur den kleinsten und unbedeutendsten Theil unsers Wesens verräth. Es steht dies mit der Cartesischen Behauptung, die auch Malebranche für gültig annahm, daß wir die Existenz unserer Seele deutlicher erkenneu, als die unsers Körpers gar nicht im Widerstreite. Wir haben nur von der Natur unserer Seele nicht eine so deutliche Erkentniß, wie von der Natur unseres Körpers, und auf diese Weise lassen sich die verschiedenen Meynungen derer vereinigen, die behaupten: wir erkennten nichts besser, als die Seele, und derer, die das Gegentheil versichern.

Noch eine andere Folgerung fließt aus dem obigen Raisonnement: daß die Ideen, welche uns etwas als außer unserm Subjecte darstellen, nicht Modificationen unserer Seele sind. Erkennte die Seele alle Dinge lediglich durch Betrachtung ihrer eigenen Modificationen, so müßte sie auch ihre Natur viel klarer, als die Natur der Körper, erkennen; sie müßte alle Sensationen oder Modificationen, deren sie fähig ist, wahrnehmen, so wie sie alle Figuren und Modificationen wahrnimt, deren der Körper fähig ist.

Gleichs-

Gleichwohl erkennt sie die Fähigkeit zu bestimten Sensationen bloß durch die Erfahrung, welche sie davon macht; anstatt daß sie durch die Idee der Ausdehnung eine unendliche Zahl möglicher Figuren derselben a priori einzusehen im Stande ist.

Aus eben dem Grunde kann man auch keine Definitionen von den Modificationen der Seele geben. Da die Seele ihre Modificationen lediglich durch Empfindungen, nicht durch Ideen erkennt; und bestimte Empfindungen z. B. des Vergnügens, des Schmerzes, der Wärme, nicht an Wörter gebunden sind; so erhellt, daß man Jemanden, der jene Empfindungen nicht gehabt hat, auch durch keine Definition einen Begriff davon beybringen könne.

So wenig wir indessen von unserer Seele wissen, so ist es doch hinlänglich, uns von ihrer Unsterblichkeit, Geistigkeit, Freyheit, und einigen andern Attributen zu überzeugen, die wir zur Erreichung unserer Bestimmung wissen mußten. Ferner die Erkentniß, welche wir mittelst des innern Bewußtseyns von unserer Seele haben, ist unvollkommen; aber sie ist nicht falsch. Im Gegentheile, die Erkentniß, welche wir von den Körpern durch innere Empfindung erlangen, ist nicht bloß unvollkommen, sondern auch falsch. Es bedurfte also einer objectiven Idee der Körper, um unsere innere Empfindung von denselben zu berichtigen. Es bedurfte aber nicht einer objectiven Idee der Seele, da das innere Bewußtseyn uns hier nicht zum Irrthume verleitet, und, um nicht getäuscht zu werden, es genügt, wenn sie nicht mit dem Körper verwechselt wird, was wir durch die Vernunft verhüten können. Hätten wir endlich eine eben so deutliche Idee von der Seele, wie wir sie von dem Körper haben, so

würde

würde jene uns die Seele zu sehr als eine von diesem wesentlich verschiedene Substanz darstellen, und das durch die innige Vereinigung der Seele mit dem Körper erschwert haben.

Die Seelen anderer Menschen und überhaupt die reinen Intelligenzen erkennen wir nur durch Vermuthung. Wir erkennen sie gegenwärtig weder durch sich selbst, noch durch Ideen von ihnen; und da sie von uns verschieden sind, so ist es auch nicht möglich, sie durch das innere Bewußtseyn zu erkennen. Demnach vermuthen wir bloß, daß die Seelen anderer Menschen von derselben Beschaffenheit sind mit der unsrigen. Die innern Empfindungen, deren wir uns bewußt werden, trauen wir auch Andern zu, und selbst wenn jene Empfindungen auch keine Beziehung auf den Körper haben, so halten wir uns doch überzeugt, daß wir nicht irren; denn wir erkennen in Gott gewisse Ideen und gewisse unveränderliche Gesetze, nach denen wir mit Gewißheit wissen, daß Gott auf gleiche Weise in allen Geistern wirksam ist. "Ich bin", sagt Malebranche, "überzeugt, daß Zwey mal Zwey Vier sind; daß es besser sey, gerecht, als reich, zu seyn, und ich irre nicht, wenn ich glaube, daß Andere von diesen Wahrheiten eben so überzeugt sind, wie ich. Ich liebe das Gute und das Vergnügen; ich hasse das Böse und den Schmerz; ich begehre, glücklich zu seyn; ich kann also glauben, daß Menschen, Engel und Dämonen dieselben Neigungen haben. Ich weiß sogar, daß Gott nie Geister schaffen wird, die nicht wünschten, glücklich, oder die wünschten, unglücklich zu seyn. Gott selbst lehrt mich dieses; denn wer sonst als Gott könte mich die Absicht und den Willen Gottes erkennen lehren?"

"Hat

"Hat aber der Körper Antheil an dem, was in mir vorgeht, so betriege ich mich fast immer, wenn ich Andere nach mir beurtheile. Ich fühle Wärme; ich sehe eine bestimte Größe, eine bestimte Farbe; ich schmecke einen bestimten Geschmack gewisser Körper; dann irre ich mich, wenn ich von meinen Empfindungen auf die Empfindungen Anderer schließe". Ob es übrigens Wesen gebe, die von Gott, von uns selbst, von den Körpern, und den reinen Geistern verschieden sind, ist uns unbekant; es ist indessen unwahrscheinlich, weil wir uns gar keinen Begriff davon machen können.

Wenn die Seele alle Gegenstände in Gott erkennt, konte man nun fragen, wie ist denn der Irrthum möglich? Daß er nach Malebranche aus dem Misbrauche der Freyheit entspringe, ist schon oben bemerkt worden, und man kann diesen die formale Ursache des Irrthums nennen. Aber M. entwickelte auch eine materiale *).

Die klare, nothwendige, innige Gegenwart Gottes, des unendlichen Wesens, wirkt stärker auf den Geist des Menschen, als die Gegenwart aller endlichen Dinge. Es ist unmöglich für den Menschen, sich ganz von jener Idee loszumachen, weil er nicht außer Gott existiren kann. Der Mensch kann freylich an besondere Dinge denken; aber man würde sehr irren, wenn man wähnte, daß er sich dadurch von Gott entfernte. In dem Denken besonderer Gegenstände entfernt sich der menschliche Geist so wenig von der Gottheit, daß er sich vielmehr ihr nähert, nehmlich einer der göttlichen Vollkommenheiten mehr nä-

her,

*) Ibid. liv. III. ch. 8.

hert, indem er sich von den übrigen entfernt. Auf jeden Fall entfernt er sich aber doch nur so von diesen, daß er sie nicht ganz aus dem Gesichte verliert, und fast immer im Stande ist, sie aufzusuchen und sich ihnen zu nähern. Sie sind stets dem Geiste gegenwärtig; aber dieser nimt sie nur in einer undeutlichen Verwirrung wahr, wegen seiner Eingeschränktheit, und ihrer Erhabenheit. Man kann wohl eine Zeitlang existiren, ohne an sich selbst zu denken; aber man kann nicht ein Moment existiren, ohne an Etwas überhaupt zu denken; und selbst alsdenn, wenn man an nichts zu denken glaubt, ist man nothwendig mit der unbestimten und allgemeinen Idee des Seyns überhaupt erfüllt. Aber weil Dinge, die uns gewöhnlich sind, auch uns nicht sonderlich rühren, und keine Reflexion veranlassen, so wird uns auch die Idee des Seyns, so groß, vast, reell und positiv sie immer seyn mag, so geläufig, und rührt uns so wenig, daß wir sie gar nicht wahrzunehmen glauben, nicht darauf reflectiren, ihr wenig Realität zutrauen, und sie mehr für ein verworrenes Aggregat aller besondern Ideen halten, anstatt daß wir durch sie allein alle besondern Dinge erkennen.

Ob uns nun gleich die Idee, welche wir durch die innige Verbindung mit Gott erhalten, an sich selbst nie betriegt; so machen wir doch oft einen so schlechten Gebrauch von den besten Dingen, daß die unvertilgbare Gegenwart jener Idee eine der vornehmsten Ursachen aller unregelmäßigen Abstractionen des Geistes ist, und folglich aller jener abstracten und chimärischen Philosophieen, welche die natürlichen Erscheinungen durch allgemeine Ausdrücke von Actus, Kraft, Ursache, Wirkung, substantiellen Formen, ver-

verborgenen Qualitäten, Sympathie, Antipathie u. w. erklären wollen.

Dazu komt eine andere allgemeine materiale Ursache, welche den Irrthum veranlaßt. Diese besteht darin, daß, weil das Nichts durch keine Idee dargestellt wird, der Geist geneigt ist, zu glauben, daß Dinge nicht existiren, von denen er keine Idee hat. Unsere Urtheile von den Dingen erstrecken sich oft weiter, als unsere wirklichen Wahrnehmungen von denselben. Wir betrachten gemeiniglich die Gegenstände nur von Einer Seite; aber wir begnügen uns nicht, sie von dieser einen Seite zu beurtheilen, sondern wir beurtheilen sie im Ganzen. Daher betriegen wir uns häufig; unser Urtheil ist einseitig wahr, sofern wir den Gegenstand untersucht hatten; aber von der andern Seite desselben ist es nicht selten falsch, oder was wir in diesem Betrachte für wahr halten, ist nur wahrscheinlich. Wir bilden uns also ein, daß die andern Seiten, welche wir nicht untersucht haben, nicht existiren, oder wenigstens nicht von den uns bekanten verschieden sind.

Wenn inzwischen der Mensch auch seinen Geist und seine Ideen schlechthin in seiner Gewalt hätte, da doch oft Ideen nicht dem Geiste gegenwärtig sind, wenn er sie zu erhalten wünscht; so würde dennoch der Mensch durch seine Natur dem Irrthume unterworfen seyn. Der Geist des Menschen ist endlich, und jeder endliche Geist kann irren. Die Ursache hiervon ist, daß die kleinsten Dinge unter sich unendlich viele Beziehungen haben, und daß es eines unendlichen Geistes bedarf, um diese zu umfassen. Da also ein endlicher Geist nicht alle Beziehungen der Dinge umfassen und begreifen kann, so sehr er sich auch ans-

strengen mag; so wird er geneigt zu glauben, daß diejenigen, welche er nicht wahrnimt, auch nicht existiren, vorzüglich wenn er nicht auf die Schwäche und Eingeschränktheit seines Geistes achtet, was gewöhnlich der Fall ist. Daher bringt die Eingeschränktheit des menschlichen Geistes an und für sich selbst die Fähigkeit desselben mit sich, zu irren.

Gleichwohl falls die Menschen auch in dem Zustande der Schwäche und Verderbtheit, in welchem sie sich befinden, nur einen guten Gebrauch von ihrer Freyheit machten, würden sie sich nie täuschen. Deßwegen wird Jedermann, der in Irrthum geräth, mit Recht getadelt, und verdient sogar bestraft zu werden *). Denn um sich nicht zu betriegen, ist nichts weiter nöthig, ald daß man nur darüber urtheilt, was man wirklich sieht, und nur dann über Dinge urtheilt, wenn man überzeugt seyn kann, sie nach allen Seiten erwogen zu haben. Aber der Mensch unterwirft sich lieber dem Irrthume, als der Regel des Wahren; er will ohne Mühe und ohne Untersuchung entscheiden, und so darf man sich nicht wundern, daß er in unzählige Irrthümer verfällt.

Nach der bisherigen Entwickelung der Vorstellungsart des Malebranche vom Ursprunge und Grunde der Erkentniß überhaupt, wird seine Hypothese über die Art und den Grund der Verbindung und Harmonie zwischen der Seele und dem Körper leicht verständlich seyn **). Des Cartes hatte

zur

*) Tout homme, qui tombe dans l'erreur, est blamé avec justice, et merite même d'être puni. Ob Malebranche für diese Behauptung wohl nicht selbst verdient hätte, gestraft zu werden, bey allem, was er zur Rechtfertigung derselben sagt?

**) Ibid. liv. ch. 10.

zur Erklärung dieser die Hypothese von der göttlichen Assistenz aufgestellt, und der Seele nur die willkührliche Richtung der Bewegkräfte des Körpers überlassen. Die Cartesianer, besonders de la Forge, von welchem ich oben geredet habe, und Malebranche, fanden hierin die Schwierigkeit, daß sich eben so wenig begreifen lasse, wie die Seele die Direction der Bewegung des Körpers zu ändern vermöge, als wie sie die Quantität der letztern selbst ändern könne. Sie bildeten daher die Hypothese der göttlichen Assistenz in die sogenannte Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen (Systema causarum occasionalium) um. Sie nahmen an, daß überhaupt keine Veränderung des Körpers wirklich von der Seele bewirkt werde und abhange, und überhaupt nichts in der Seele vorgehe, wovon der Körper die unmittelbare wirkende Ursache sey. Alle Bewegungen des Körpers leiteten sie daher unmittelbar von der göttlichen Macht und Einwirkung her, die allein auf gelegenheitliche Veranlassung der Willensäußerungen der Seele und simultan mit diesen jene Bewegungen erzeuge. So wie aber die Gottheit die Bewegungen des Körpers harmonisch mit den Willensäußerungen der Seele bewirkt; so erzeugt sie wiederum auf gelegenheitliche Veranlassung der körperlichen Bewegungen und simultan mit denselben die Vorstellungen der Seele; so daß folglich nach dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen der Seele nichts übrig bleibt, als die Freyheit des Willens, die, wie oben erinnert ist, der Hauptgrund der Irrthümer ist; obgleich die Vorstellungen der Gegenstände von Gott bewirkt werden, und also in diesen an sich selbst bey der untrieglichen Wahrhaftigkeit Gottes nie etwas Irriges seyn kann. Beyde Gattungen von Veränderungen, sowohl diejenigen,

welche im Körper, als diejenigen, welche in der Seele vorgehen, bewirkt die Gottheit nach gewissen durch ihren eigenen unbedingten Willen bestimten Gesetzen; so daß vermöge derselben einer bestimten Bewegung des Körpers eine bestimte Wahrnehmung der Seele, und umgekehrt einem bestimten Willensacte der Seele eine bestimte Bewegung oder Veränderung des Körpers entspricht. Es erhellt hieraus offenbar, daß im Wesentlichen die Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen, wie sie die spätern Cartesianer annahmen, mit der Hypothese des Des Cartes selbst von der Assistenz Gottes dieselbe ist, nur den in Beziehung auf den Hauptpunct unbedeutenden Unterschied abgerechnet, daß die Direction der Bewegungen des Körpers durch den freyen Willen der Seele, welche Des Cartes noch behauptet hatte, von den Cartesianern aufgehoben wurde.

Ehe ich zur Charakteristik der Moral des Malebranche, wie er sie aus seinen Principien entwikkelte, zur Geschichte der Streitigkeiten, die er über sein System hatte, und zur Beurtheilung dieses selbst übergehe, will ich noch vorher seiner Methodologie erwähnen. Er hat sich über die Methode zur Erforschung der Wahrheit im sechsten und letzten Buche seines Werks umständlich erklärt. Meistens folgte er dabey den Regeln des Des Cartes; er erörterte sie aber ausführlicher, und stellte sie in bestimteren Anwendungen dar seiner metaphysischen Vorstellungsart überhaupt gemäß.

Die Intuitivität der Erkentniß oder die Evidenz im Cartesischen Sinne des Worts nahm er auch als Kriterium der Wahrheit an, und gründete daher seine ganze Methodenlehre auf den allgemeinen Kanon:

Man

Man muß keinen andern Sätzen beypflichten, als solchen, die so evident wahr sind, daß man ihnen den Beyfall ohne eine gewisse peinliche Empfindung des innern Sinnes, und ohne eigene Vorwürfe nicht verweigern kann; oder in Ansehung deren ein Jeder deutlich einsieht, er misbrauche seine Freyheit, falls er ihnen nicht beystimme. Sobald wir bloßen Wahrscheinlichkeiten beypflichten, sind wir allemal in Gefahr zu irren, und irren fast immer wirklich; oder wenn wir auch nicht irren, so geschieht dieses doch nur durch Zufall. Da wir also lediglich durch die Evidenz überzeugt werden können, daß wir nicht irren, so müssen wir auch unsere vorzügliche Aufmerksamkeit darauf wenden, die Evidenz in unsern Perceptionen zu erhalten, um über Alles unserer Vernunft gemäß richtig urtheilen, und die Einsicht in diejenigen Wahrheiten, deren wir fähig sind, erlangen zu können.

Die Ursachen, welche jene Evidenz erzeugen und erhalten können, sind von zwiefacher Art. Einige sind in unserer Gewalt, oder hangen einigermaßen von uns ab; andere sind nicht in unserer Gewalt. Bey sichtbaren Gegenständen sind z. B. der Sinn des Gesichts, und das Vermögen, ihn auf bestimte Objecte zu richten, gewissermaßen von uns abhängig; eben so bey intelligibeln Wahrheiten der Verstand und die zweckmäßige Anwendung desselben. Aber die Augen bedürfen zum Sehen des Lichts, und dies hängt von äußern Ursachen ab; der Verstand bedarf zur Wahrnehmung der Gegenstände der Ideen, die auch nach dem Systeme des Malebranche nicht in der Gewalt des Menschen sind. Wären also die Ideen unserer Seele nicht gegenwärtig, so oft wir dieselben

wünschen, und wollte die Gottheit, welche die Welt erleuchtet, uns dieselben nicht offenbaren, so würden wir auch nicht im Stande seyn, irgend Etwas zu erkennen; so wie Niemand etwas sehen kann, wenn ihm das Licht fehlt. Einen solchen Mangel der Ideen aber haben wir auch nicht zu fürchten, da die Gegenwart derselben zum Behufe unserer Wahrnehmung der für unsern Verstand zu seiner Erkentniß vorhandnen Dinge natürlich ist, und von dem allgemeinen und unveränderlichen Willen Gottes abhängt. Sind uns aber die Ideen der Dinge beständig gegenwärtig, auch wenn wir sie nicht aufmerksam betrachten; so bleibt uns zur Erhaltung der Evidenz in allen unsern Perceptionen nichts übrig, als daß wir die Mittel aufsuchen, wodurch der Verstand aufmerksamer und fähiger wird; so wie, um Objecte des Gesichts deutlich zu erkennen, ein scharfes Gesicht und ein aufmerksamer Blick erforderlich sind.

Weil inzwischen die zu erkennenden Objecte oft mehr Beziehungen haben, als wir mit Einem Verstandesacte wahrzunehmen vermögen; so sind uns noch einige Regeln nöthig, um alle Schwierigkeiten in der Erkentniß der Wahrheit wegzuräumen, und die Hülfsmittel benutzen zu können, wodurch der Verstand aufmerksamer und fähiger werde, um alle Beziehungen des Gegenstandes unserer Untersuchung auf's evidenteste einsehen zu können. Malebranche theilt daher seine Methodenlehre in zwey Theile, von denen der erste die Hülfsmittel betrifft, deren sich der Verstand zur Schärfung seiner Aufmerksamkeit und Fähigkeit bedienen könne; der andere einige Kanones enthält, welche wir bey der Untersuchung der Wahrheit zu befolgen haben, um richtige

und

und der Gefahr des Irrthums nicht ausgesetzte Urtheile zu bilden. Aus beyden Theilen will ich nur einige seiner wichtigsten Bemerkungen ausheben.

Um die Evidenz unserer Erkentniß zu erreichen, ist die Aufmerksamkeit schlechthin nothwendig. Diese wird nun zwar schon überhaupt durch die Empfindungen, oder, wie sich Malebranche ausdrückt, durch die bloßen Modificationen unserer Seele bewirkt; aber eben diese Modificationen zerstreuen auch wiederum die Wahrnehmungsfähigkeit der Seele mehr, als für die Erkentniß der Wahrheit heilsam ist. Da gleichwohl die Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande ohne Sensationen, Affecten und andere Modificationen nicht existiren kann; so muß man sich in die Nothwendigkeit fügen, und darauf achten, wie man selbst jene Modificationen als Hülfsmittel einer größern Aufmerksamkeit benutzen könne. Hierzu dient zuvörderst eine richtige Unterscheidung der Affecten selbst, ihrer guten oder bösen Zwecke und Wirkungen, um diejenigen unter ihnen auszuwählen, denen man sich mit Sicherheit für seine Wohlfarth und für den Anbau der Wahrheit überlassen kann. Zu solchen rechnet M. das eifrige Bestreben, unsern Verstand zweckmäßig anzuwenden; die Sehnsucht, uns von Vorurtheilen und Irrthümern zu befreyen, und soviel Licht zu erlangen, als wir bedürfen, um uns selbst zu allem Guten zu leiten; kurz alle solche Affecten, von denen wir nicht zu unnützen, übereilten und zweckwidrigen Studien und Handlungen getrieben werden. Am meisten trägt, um dergleichen Affecten in uns herrschend zu machen, und die entgegengesetzten zu überwinden, eine reine und keusche Einbildungskraft bey. Vorzüglich ist zu verhüten indessen, daß wir nicht aus

Affecten über die Gegenstände urtheilen, sondern nur nach einer klaren Ansicht der Wahrheit; (eine bey der Lebhaftigkeit der Affecten sehr schwer und oft fast unmöglich zu beobachtende Regel); denn die Affecten sollen nur unsere Aufmerksamkeit reizen und verstärken, aber sie nicht regieren, indem wir sonst durch sie getäuscht werden.

Auf gleiche Weise müssen uns auch die Sinne Hülfe leisten, um das Gemüth zur Aufmerksamkeit zu bestimmen. Die Sensationen reizen ihrer Natur nach noch mehr das Gemüth, als die bloßen Ideen des Verstandes; und daraus ergiebt sich, daß der Geist auf Wahrheiten aufmerksamer gemacht werden könne, sobald sie ihm sinnlich werden. Hierauf beruht die größere Evidenz, welche die Mathematik vor der Philosphie voraus hat. Indessen muß die Sinnlichkeit selbst bey uns gemäßigt, und auch der Geist nicht zu sehr auf die Sinnengegenstände als solche hingezogen werden, weil sonst der Erkentniß der Wahrheit geschadet wird. Zur Berichtigung der sinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft, und zugleich zur Schärfung des reinen Verstandes, empfiehlt Malebranche vorzüglich das Studium der Mathematik.

Außer diesen Bemerkungen über die Mittel, die Aufmerksamkeit des Gemüths zweckmäßig zu erwecken und zu richten, ertheilt M. noch folgende allgemeine bey der Untersuchung der Wahrheit zu beobachtende Vorschriften: Erstlich: Man muß bey den Schlüssen immer die Evidenz erhalten, damit die Wahrheit ohne Gefahr des Irrthums entdeckt werde; also nur über solche Gegenstände raisonniren, von denen man

klare

klare Ideen hat; immer vom Klarsten und Leichtesten anfangen, und dabey so lange wie nöthig verweilen, bevor man zur Untersuchung sehr verwickelter und schwerer Materien fortschreitet. Diese erste Regel ist von der allgemeinsten Anwendung. Zweytens: Um Probleme aufzulösen, oder streitige Frage zu entscheiden, komt vorläufig Alles darauf an, den Gegenstand selbst und den Streitpunct sowohl der Materie als den Worten nach auf's genaueste zu bestimmen. Drittens: Können die Beziehungen der Gegenstände zu einander nicht durch unmittelbare Vergleichung erkannt werden; so müssen wir uns bemühen, einen oder mehr Mittelbegriffe aufzufinden, die wir als gemeinschaftlichen Maaßstab brauchen können, um mit ihrer Hülfe jene Beziehungen der Gegenstände kennen zu lernen. Viertens: Sind die Materien sehr verwickelt, so daß sie einer längern Untersuchung bedürfen, müssen wir von ihnen Alles absondern, was zur Auffindung der gesuchten Wahrheit nicht zu untersuchen nöthig ist; denn die Fähigkeit des Geistes darf nicht unnützerweise zerstreuet, vielmehr muß sie dahin gerichtet werden, woher sie Licht erwarten kann. Fünftens: Ist das Problem in wenig Worten enthalten, so muß man die Materie der Untersuchung in ihre Theile zergliedern, und diese Theile in natürlicher Ordnung jeden besonders erwägen; indem man von den einfachern anfängt, und wenn man mit diesen bekant geworden ist, zu den zusammengesetztern fortschreitet. Die übrigen von M. noch angegebenen Regeln sind schon in den obigen enthalten. Er zeigt noch im Folgenden, wie die Fehler der ältern philosophischen Systeme aus einer Vernachlässigung dieser Regeln entstanden, und dagegen im Cartesianismus durch Befolgung derselben vermieden worden seyen.

Auch

Auch verbreitet er sich noch ausführlicher über ihre Anwendung im Einzelnen.

Mit dem theoretischmetaphysischen Systeme des Malebranche ist seine praktische Philosophie auf's innigste verbunden; sie ist in ihren Eigenheiten eine Folge aus jenem, und daher ohne die Kentniß jenes nicht ganz verständlich; so daß auch M. selbst von den Lesern seines Traité de morale foderte oder doch wünschte, daß sie vorher seine frühern Schriften, hauptsächlich sein dem Inhalte nach eben charakterisirtes Hauptwerk, studirten. Schon in der Recherche de la verité hatte er in den Abschnitten, welche den Einfluß der Neigungen, Affecten und Leidenschaften auf die Erkentniß der Wahrheit betreffen *), zugleich das Verhältniß derselben zur Sittlichkeit des Menschen berührt, und auch von seinem theoretischmetaphysischen Resultate allgemeine Anwendungen auf Moralität und Religiosität eingestreut. Aber er fand es doch nöthig, die Moralphilosophie seinen theoretischen Grundsätzen gemäß noch in einem besondern Werke zu entwickeln **).

Der Traité de morale des M. besteht aus zwey Theilen. In dem ersten wird gezeigt, daß die Tugend in einer im Menschen beym Handeln zur Fer-

*) S. *Malebranche* de la Recherche de la verite liv. IV.

**) Die Ausgabe, welche ich von diesem Werke vor mir habe, ist folgende: Traitté de Morale. Nouvelle edition. Augmentée dans le corps de l'ouvrage, et d'un Traitté de l'amour de Dieu à la fin. Par le P. *Malebranche*, Prêtre de l'Oratoire; Tomes II; à Lyon 1697. 12. Die erwähnten Zusätze sind von einer andern Hand; aber vom M. selbst dem Texte eingewebt. Er nennt den Verfasser mit dem Anfangsbuchstaben des Namens N. (Nicole?).

Fertigkeit gewordenen und herschenden Liebe zur ewigen und unveränderlichen Ordnung des Weltalls bestehe. Die vornehmsten und wesentlichsten Bedingungen der Tugend sind die Stärke und Freyheit des Geistes. Dann folgt eine Erläuterung der gelegenheitlichen Ursachen und Hülfsmittel zur Ausbildung und Aufklärung des Verstandes und zur Erlangung solcher Gesinnungen, ohne welche die Liebe zur ewigen Ordnung beym Handeln nicht erworben werden kann. Umgekehrt deckt M. auch die gelegenheitlichen Ursachen solcher Gesinnungen beym Menschen auf, welche der göttlichen Gnade entgegenwirken, um sie vermeiden zu lehren. Der zweyte Theil enthält die Tugendlehre im Einzelnen, wiewohl auf eine originale Art bearbeitet.

Um den Zusammenhang des praktischen Theils der Philosophie des Malebranche mit dem theoretischen aufzuhellen, will ich jenen noch etwas genauer erörtern. Die allgemeine Vernunft ist die göttliche Weisheit selbst; durch jene stehn die Menschen sämtlich mit Gott in Verbindung; das Wahre und Falsche, das Gerechte und Ungerechte, ist dasselbe für alle vernünftige Wesen, was es für die Gottheit ist. Zwischen Gotte und dem menschlichen Geiste ist nur der Unterschied, daß dieser als endlich nicht alle Beziehungen erkennt, welche die Gegenstände seiner Erkentniß zu einander und zu ihm selbst haben; daß er sich oft irren kann, indem er solche Beziehungen beurtheilt, welche er nicht kennt; ob er gleich dieses zu vermeiden vermag, wenn er sein Urtheil nur auf solche Beziehungen einschränkt, die er wirklich erkennt. Gott ist hingegen seiner Natur nach untrieglich, weder dem Irrthume noch der Sünde unterworfen; er

ist

ist sich selbst Licht und Gesetz; die Vernunft gehört zu seinem Wesen (lui est consubstantielle); er kennt sie auf's vollkommenste, und liebt sie unabänderlich (il la connoit parfaitement, il l'aime invinciblement).

Alle speculative und praktische Wahrheiten sind nur Beziehungen der Größe und Vollkommenheit *). Die Falschheit ist nichts Reelles; denn sie gilt von Beziehungen der Dinge, die nicht wirklich existiren. Mit einem falschen Urtheile glaubt man etwas zu erkennen, aber in der That erkennt man nichts. Die Wahrheit ist folglich die ewige Ordnung in den wirklichen Beziehungen der Dinge, wie sie durch die allgemeine göttliche Vernunft bestimt ist. Wenn der Mensch irrt, so irrt er nicht nach der allgemeinen Vernunft; denn diese kann nicht irren; sie erkennt und beurtheilt nur das Wirkliche; sondern er irrt nach seiner besondern Vernunft, weil er Dinge beurtheilt, die er nicht erkennt, und die also auch nicht wirklich existiren. Die Falschheit drückt also Unordnung aus, die der ewigen Ordnung, der göttlichen Wahrheit widerspricht, und wenn der Mensch nach falschen Urtheilen und Maximen handelt, so verletzt er, da er selbst an der Falschheit der Urtheile, die seine Handlungen bestimmen, schuld ist, die göttliche Ordnung, handelt fehlerhaft und sündigt.

Da die Wahrheit und die Ordnung reelle, unveränderliche, nothwendige Beziehungen der Größe und

*) Unter speculativen Wahrheiten versteht M. hier nur mathematische und solche, die ein Verhältniß der Gleichheit oder Ungleichheit angehn. Die praktischen betreffen alles, was sich auf das Thun und Lassen, und den Zustand des Menschen bezieht. S. Traité de Morale P. I. p. 9.

und Vollkommenheit sind, welche die Substanz des göttlichen Verstandes (verbe divin) in sich schließt; so hat derjenige, welcher jene Beziehungen erkennt, mit Gott einerley Erkentniß, und derjenige, welcher seine Liebe nach jenen Beziehungen ordnet, befolgt mit Gott dasselbe Gesetz. Es ist alsdenn zwischen ihm und Gott eine völlige Uebereinstimmung des Geistes und des Willens. Er wird Gott ähnlich, soweit er Ihm ähnlich zu werden vermag.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen. Seine Tugend, seine Vollkommenheit kann also in nichts Anderem bestehn, als die Vernunft zu lieben, d. i. die Ordnung. Die Kentniß der speculativen Wahrheiten oder der Beziehungen der Größe komt hier nicht so in Betracht, weil diese auf unsere Pflichten wenig oder gar keinen Einfluß hat, als die Erkentniß und Liebe der Beziehungen der Vollkommenheit oder der praktischen Wahrheiten, von denen auch die menschliche Vollkommenheit abhängt. Nach dieser letztern Erkentniß und Liebe soll der Mensch also streben. Ob hieraus für ihn Glückseligkeit erfolgen werde, darf ihn nicht kümmern; er muß dieses der Gottheit anheimstellen; aber Gott ist gerecht, und muß nothwendig die Tugend belohnen. Tout le bonheur, que nous aurons merité, n'en doutons point, nous ne manquerons pas de le recevoir.

Der Gehorsam, welchen man der ewigen Ordnung leistet, ist die Unterwerfung unter das göttliche Gesetz, die Tugend in jedem Sinne ist. Aber die Unterwerfung unter die Natur, unter die Folgen der göttlichen Rathschlüsse, oder unter die Macht Gottes, ist mehr Nothwendigkeit, als Tugend. Man kann der Natur folgen, und verderbt

wer-

werden; denn itzt ist die Natur verderbt. Man kann im Gegentheile der Wirksamkeit Gottes widerstehn, ohne seinen Befehlen ungehorsam zu seyn; denn zuweilen ist die besondere Wirksamkeit Gottes durch die secundaren oder gelegenheitlichen Ursachen so determinirt, daß sie in einem gewissen Sinne nicht der ewigen göttlichen Ordnung conform ist. Es ist wahr, daß Gott nur der ewigen Ordnung gemäß will, aber oft — doch ich will hier den Malebranche mit seinen eigenen Worten reden lassen, weil sich hier das Eigenthümliche, und Paradoxe seiner Vorstellungsart durch die Art des Ausdruckes am auffallendsten zeigt *) — mais souvent il agit en quelque maniere contre l'ordre. Car l'Ordre même voulant, que Dieu comme cause générale agisse d'une maniere uniforme et constante, en consequence des loix générales, qu'il a établies, il produit des effets contraires à l'ordre. Il forme des monstres, et sert maintenant à l'injustice des hommes, à cause de la simplicité des voies, par lesquelles il execute ses desseins. De sorte que celui, qui prétendroit obéïr à Dieu en se soumettant à sa puissance, en suivant et respectant la nature, blesseroit l'ordre et tomberoit à tous momens dans la desobeissance.

Man muß diese Sätze des Malebranche nicht misverstehen, was durch die Art, wie er sie ausgedrückt hat, leicht geschehen kann. Er will weiter nichts sagen, als daß das theoretische Gesetz der Natur nicht die Regel des freyen Handelns seyn könne, und dies drückt er so aus: daß man nicht nach dem allgemeinen göttlichen Gesetze, wodurch er den Naturlauf mechanisch nothwendig bestimt hat, son-

*) Traité de morale P. I. p. 17.

sondern nach der göttlichen moralischen Weltordnung, die Gesetz für freye vernünftige Wesen ist, handeln müsse; und damit hebt sich der scheinbare Widerspruch, daß man zugleich einem göttlichen Gesetze gemäß und einem andern zuwider handeln möge.

Daß M. jene Sätze in dieser Bedeutung nahm, beweisen seine hinzugefügten Erläuterungen und Beyspiele. Wären die Gesetze des Naturlaufs moralische Gesetze Gottes, so würde es ein Verbrechen seyn, sich von einem Hause, das einzustürzen droht, zu entfernen; denn man könte sich nicht ohne Ungerechtigkeit weigern, Gotte das von ihm uns geschenkte Leben zurückzugeben, wenn er es wieder fodert. Eben so hieße es der Weisheit Gottes spotten, wenn man den Lauf eines Flusses oder Baches änderte; man müßte ruhig der Natur folgen. Das ist aber auch nicht der Fall. Gott regiert den Naturlauf nach den einmal von ihm bestimten Gesetzen; man kann das Werk der Natur verbessern, ohne seine Weisheit zu beleidigen; man widersteht hier seiner Wirkung, aber nicht seinem Willen, weil er nicht alles positiv und direct will, was er wirkt und thut. Gott will ungerechte Handlungen, z. B. einen Mord, directe nicht, ob er gleich den Arm derer bewegt, die ihn vollziehen; und wiewohl er es selbst ist, der regnen läßt, ist es doch einem Jeden erlaubt, sich vor dem Regen zu verwahren. Gott bewegt den Arm des Mörders zufolge der allgemeinen Gesetze der Vereinigung der Seele und des Körpers; aber diese Gesetze hat er keinesweges in der Absicht angeordnet, daß die Menschen einander tödten sollten. Man muß hierbey nicht die Gottheit mit den Menschen verwechseln. Widersteht man der Wirksamkeit der Menschen, so beleidigt man sie; denn da

sie nur nach ihrem besondern Willen handeln, so kann man ihrer Thätigkeit nicht widerstehen, ohne zugleich ihre Absichten zu hindern. Hingegen wenn man der Thätigkeit Gottes auf eine vernünftige Weise widersteht, wird er nicht nur nicht beleidigt, sondern man begünstigt auch wohl die moralischen Absichten desselben, mit denen der mechanische Naturlauf nicht immer harmoniren kann.

Obgleich inzwischen, bemerkt M. noch, der Naturlauf nicht unser moralisches Gesetz, und die Unterwerfung unter denselben nicht unsere Tugend ist, so müssen wir doch oft auf ihn auch eine moralische Rücksicht nehmen, wenn nehmlich die moralische Weltordnung es fodert, nicht vermöge eines nothwendigen Naturmechanismus. Ein Mensch, der heftige Gichtschmerzen leidet, hat die Pflicht, mit Geduld und Demuth zu leiden, weil er ein Sünder ist, und die moralische Weltordnung verlangt, daß er büße. Wäre er kein Sünder, und verlangte die moralische Weltordnung diese Buße nicht von ihm, so dürfte er sich alle mögliche Bequemlichkeiten und Erleichterungen verschaffen, die nur in seiner Gewalt ständen.

Es giebt also keine andere Tugend, als die Liebe zur göttlichen Weltordnung. Alle Tugenden, die nicht von diesem Principe ausgehen, sind Scheintugenden. Man muß auch nicht die Tugend, die nur Eine überhaupt ist, mit den Pflichten verwechseln, deren eine große Zahl seyn kann. Jemand kann seine Pflichten erfüllen, Handlungen des Edelmuths ausüben, ohne die Tugend zu besitzen. Er kann tugendhaft scheinen im Urtheile der Menschen, aber er ist es nicht wirklich, wenn die Liebe zur moralischen Welt-

ord-

ordnung fehlt. Manche wähnen tugendhaft zu seyn, die bloß ihrem natürlichen Hange zu gewissen Pflichten folgen; da es aber nicht die Vernunft ist, welche sie leitet, so werden sie durch das Uebermaaß lasterhaft, indem sie sich einbilden, Heroen der Tugend zu seyn. Zur Vernunft führt allein der Glaube. Die Vernunft aber ist das oberste und allgemeinste Gesetz für alle Intelligenzen.

Die Liebe zur moralischen Weltordnung muß im Menschen natürlich, frey, thätig und gewöhnlich seyn; nur dann begründet sie die wahre Tugend. Sie ist nicht von der echten Menschenliebe verschieden. Man muß aber zwey verschiedene Arten derselben unterscheiden, welche Malebranche Liebe der Vereinigung (amour d'union) und Liebe der Achtung und des Wohlwollens (amour d'estime et de bienveillance) nennt. Die Liebe der Vereinigung kann lediglich auf die Güte gerichtet seyn, oder diejenige Vollkommenheit, welche auf unsre Glückseligkeit Beziehung hat. Nun ist aber Gott allein gütig, weil er allein die Macht hat, unsere Glückseligkeit zu bewirken; daher muß alle Liebe der Vereinigung Gott zum Gegenstande haben. Andere Menschen lieben wir mit der Liebe der Achtung und des Wohlwollens wegen gewisser Vollkommenheiten, die sie besitzen. Eine aufgeklärte Selbstliebe ist der Liebe der Vereinigung nicht entgegen; der Mensch will vermöge der Selbstliebe glücklich seyn, und dieses führt ihn zur Vereinigung mit dem Wesen hin, auf dessen Güte seine Glückseligkeit beruht. Ganz anders ist es, wenn die Selbstliebe eine Liebe der Achtung und des Wohlwollens gegen sich ist; hier artet sie fast allemal in eine fehlerhafte Neigung aus. Die ewige Ordnung der Gerechtigkeit fodert, daß die Be-

lohnung dem Verdienste, das Glück der Tugend und Vollkommenheit des Geistes angemessen sey; die Selbstliebe aber pflegt für die Glückseligkeit und Ehre keine Schranke zu dulden. So aufgeklärt diese denn auch seyn mag, wenn sie nicht gerecht ist, so widerstreitet sie der moralischen Weltordnung; denn sie kann nicht ungerecht seyn, ohne diese zu verringern und zu zerrütten. Ist aber die Selbstliebe vernünftig, und hält sie sich innerhalb den Schranken der Gerechtigkeit, so daß sie mit der moralischen Weltordnung verträglich ist, so kann sie die größte Vollkommenheit bewirken, deren der Mensch fähig ist. Ein Mensch, der sich immer in das Verhältniß setzt, welches ihm zukomt, der nur glücklich seyn will, so weit er es zu seyn verdient, der sein Glück nur in der Gerechtigkeit sucht, die er von dem höchsten Richter erwartet, der im Glauben lebt, der zufrieden, standhaft und geduldig ausharrt in der Hoffnung und im Vorgefühle des wahren Gutes; ein solcher ist ein wahrhaft guter Mensch, sollte auch die Selbstliebe das natürliche Princip seiner Handlungen seyn, die aber durch die Gnade und die Liebe zur moralischen Weltordnung geregelt und berichtigt ist.

Man muß sich gleichwohl nicht einbilden, daß die Liebe zur moralischen Weltordnung in solchen Tugenden oder vielmehr in solchen besondern Dispositionen bestehe, die man erwerben oder verlieren kann. Die moralische Weltordnung ist nicht Etwas, das man anfangen oder gänzlich aufhören kann zu lieben. Sie ist in Gott, und dieser prägt sie uns unaufhörlich ein. Sie ist ein Gesetz mit unauslöschlichen Buchstaben in uns geschrieben. Sie ist der natürliche und nothwendige Gegenstand aller Gedanken und aller Thätig-

tigkeiten der Geister. Man kann anfangen und aufhören, ein Geschöpf zu lieben, denn der Mensch ist nicht für diese gemacht; aber man kann nicht ganz der Vernunft entsagen, oder die moralische Weltordnung zu lieben aufhören; weil der Mensch gemacht ist, vernünftig, d. i. nach der moralischen Weltordnung zu leben. Die Liebe zu dieser herscht auch überall, wo die Eigenliebe ihr nicht entgegen ist. Sie herscht sogar oft, wenn auch die Eigenliebe ihr widerstrebt, selbst in Bösewichten. Denn die Schönheit der Gerechtigkeit rührt zuweilen die Ungerechten selbst, so daß ihre Eigenliebe ihre Rechnung dabey findet, sich nach der moralischen Weltordnung zu bequemen.

Malebranche unterscheidet vier Grade der Liebe zur moralischen Weltordnung, die natürliche, die freye, die thätige und die habituelle. Die Begriffe, welche er mit jedem derselben verbindet, bedürfen keiner Erläuterung, da sie aus den Namen derselben hinlänglich erhellen. Auch leuchtet ein, daß nur die freye, habituelle und herschend gewordene Liebe den Menschen rechtfertigen könne, und daß diese allein die Tugend begründe.

Zur Kentniß der Mittel aber, um die Liebe zur moralischen Weltordnung herschend zu machen, müssen zwey praktische Grundwahrheiten vorausgesetzt werden; die eine: daß die Handlungen die Fertigkeiten bewirken, und wiederum die Fertigkeiten die Handlungen; die andere: daß die Seele nicht immer die Handlungen verrichtet, welche ihre herschend gewordene Fertigkeit mit sich bringt. Daher kann ein Sünder auch wohl eine Sünde nicht begehn, ob er gleich eine unglückliche Fertigkeit zu sündigen angenommen hat; und der Gerechte kann wohl einmal der Liebe

zur Gerechtigkeit vergessen; weil kein Sünder ohne alle Liebe zur moralischen Weltordnung, und kein Gerechter ohne alle Eigenliebe ist, die dem Principe der Tugend widerstrebt. Durch den bloßen freyen Willen überhaupt kann daher der Mensch nicht vor Gott gerecht werden. Er bedarf hierzu durchaus der göttlichen Gnade. Die natürlichen Mittel aber, dem moralischen Principe eine unverbrüchliche Festigkeit und einen stets herschenden Einfluß auf den Willen zu verschaffen, sind Einsicht und Gefühl, ohne welche sich auf dem natürlichen Wege keine Fertigkeit im Menschen bilden kann. Achtet man auf das innere Gefühl, welches der Mensch von sich selbst hat, so zeigt sich, daß der Wille niemals wirklich das Gute liebt, wenn nicht der Verstand ihm dasselbe als solches entdeckt, oder das Gefühl es ihm vergegenwärtigt. Befragt man die Vernunft über den Grund hiervon, so sieht man ein, daß es so seyn müsse, weil sonst der Schöpfer dem Willen zwecklose und unnütze Eindrücke geben würde.

Der Verstand ist es also, der das Gute, welches er liebt, durch einen unwiderstehlichen Eindruck desselben entdeckt; das Vergnügen ist es, welches die wirkliche Gegenwart des Guten bestätigt. Hieraus ergeben sich die Mittel, die Liebe zum wahrhaft Guten zur herschenden Fertigkeit in uns zu machen. Es gehören dazu erstlich die Stärke des Geistes. Diese besteht in der Gewohnheit, die Anstrengung der Aufmerksamkeit zu ertragen. Es ist schwer, abstracte Ideen zu betrachten, und doch ist dieses nothwendig, um uns über das wahre Gute hinlänglich aufzuklären. Jene Stärke des Geistes wird also dadurch erlangt, wenn man die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft und

die

die Leidenschaften mäßigt, seine Studien ordnet, nur über klare Ideen nachdenkt, und sich immer klare Ideen zu verschaffen sucht. Malebranche ertheilt hier mehr vortreffliche Regeln, um den Verstand zu einer Contemplation zu stimmen und zu gewöhnen, die zur Kentniß des wahrhaft Guten führen kann, deren Erörterung aber hier eine zu große Weitläuftigkeit erfodern würde. Der Mensch muß mit dem Geiste arbeiten, um das Leben des Geistes zu gewinnen. Er muß folglich alles thun, was jene Geistesarbeit erleichtern, befördern und sichern, und alles vermeiden, was sie erschweren, hindern, und die Aufmerksamkeit zerstreuen kann.

Neben der Stärke muß der Geist aber auch seine Freyheit gewinnen und erhalten, und zugleich dieselbe vor Ausschweifungen und Misbrauch bewahren. Die wichtigste und allgemeinste Regel ist in diesem Betrachte: daß man in Sachen des Urtheils die Entscheidung so lange aufschiebe, wie möglich. Nur durch die Anwendung dieser Regel kann man Irrthum und Sünde vermeiden, so wie man durch die Stärke des Geistes sich von der Unwissenheit befreyen kann. Die Freyheit des Geistes sowohl als seine Stärke ist eine Fertigkeit, welche durch den Gebrauch, den man davon macht, immer größer wird, wohl zu verstehn, soferne die Freyheit durch jene Regel bedingt wird. Wer in der Beurtheilung von Maaßregeln und Handlungen nicht eher entscheidet, als bis die Evidenz ihm den Beyfall abnöthigt, wird auch niemals falsche Güter mit Evidenz für wahre Güter halten, weil man niemals evident erkennt, was nicht wirklich existirt. Auch kann man sein Urtheil nicht aufschieben, ohne zugleich eine lebhafte Aufmerksamkeit zu erwecken.

Vor einer lebhaften Aufmerksamkeit aber verschwindet aller leerer Schein, und jede bloße Wahrscheinlichkeit, wodurch schwache Gemüther und knechtische der Wohllust verkaufte Seelen geblendet werden.

Freylich, um der moralischen Weltordnung unbedingt zu gehorchen, dazu wird eine feste Disposition des Gemüths erfodert, die nur ein Werk der göttlichen Gnade seyn kann. Von Natur ist es nicht möglich, daß ein Mensch, der stets durch Dinge, die seine Sinne reizen und seine Leidenschaften erregen, zerstreut wird, ununterbrochen sich selbst bewache, und den Gesetzen der Vernunft und Religion treu bleibe, wenn ihn nicht Gott durch eine besondere Gnade darin unterstützt. Aber die Stärke des Geistes und die wahre Freyheit der Seele können doch zum beständigen Gehorsam gegen das Moralgesetz sehr viel beytragen. Unsere Einsicht von dem Werthe der Tugend wird dadurch vergrößert; wir fassen eine Verachtung gegen die Leidenschaften, und die Keuschheit der Einbildungskraft wird wieder hergestellt.

Aber wie erlangt der Mensch die göttliche Gnade, als das vornehmste und wesentlichste Mittel zur Tugend? Bey Beantwortung dieser Frage verliert sich Malebranche in einen religiösen Mysticismus, dessen weitere Darstellung hierher nicht gehört. Wie weit übrigens ungeachtet dieses Mysticismus seine moralische Theorie davon entfernt war, das Wesen der Tugend in eine uneigennützige Liebe zu Gott zu setzen, kann beweisen, daß er die Furcht vor der Hölle für ein eben so gutes Motiv zur Tugend erklärte, als den Wunsch nach Glückseligkeit. In den letzten Capiteln handelt er noch von der Imagination und den Lei-

denschaften, inwiefern sie die Wirkungen der Gnade vereiteln und hindern mögen, und wie ihrem moralischen Verderbnisse abzuhelfen oder vorzubauen sey.

Die neue Ansicht des Malebranche vom Ursprunge und Grunde der Erkentniß fand noch bey seinem Leben mehrere Gegner. Unter diesen verdient zunächst ausgezeichnet zu werden Antoine Arnauld, weil er auch anderweitig zur Begründnng und Verbreitung einer bessern Philosophie in Frankreich mitgewirkt hat. Er war eines der vornehmsten Mitglieder der Gelehrten vom Portroyal, und da diese Gesellschaft für die literarische, besonders philosophische und theologische Cultur ihrer Zeitgenossen so viel leistete, so will ich, ehe ich vom Arnauld selbst rede, einige Notizen von jenem Justitute überhaupt voran schicken.

Philipp August, König von Frankreich, verirrte sich einst auf der Jagd in einiger Entfernung von Paris. Er nahm seine Zuflucht zu einer kleinen Capelle bey Chevreuse, und wartete hier, bis sich die Leute seines Gefolges wieder mit ihm vereinigten. Jener Capelle gab er den Namen Port du Roi, Port Royal, und aus Dankbarkeit, hier von seiner Unruhe und Angst befreyt zu seyn, beschloß er, daselbst ein Kloster bauen zu lassen. Odon de Sully, Bischof von Paris, der die Absicht des Königs erfuhr, kam ihm zuvor, und stiftete hier in Gemeinschaft mit Mathilde, Gemahlin des Matthieu de Montmorency, eine Abtey im J. 1204. Sie wurde mit Cistercienserinnen besetzt, die unter dem Gerichtssprengel des Generals dieses Ordens standen, bis sie im J. 1627 in die Vorstadt St. Jakob nach Paris versetzt

wurden, wo man ihnen ein besonderes Haus einräumte. Der Erzbischof von Paris gestattete ihnen inzwischen im J. 1647 auf's neue Nonnen nach Portroyal des Champs zu senden, und das dortige Kloster wiederherzustellen. Einige Zeit hernach wurde im ganzen Königreiche die Unterzeichnung des Formulars vom Pabste Alexander VII befohlen; die Nonnen im Portroyal zu Paris unterzeichneten auch; allein die Nonnen zu Portroyal des Champs weigerten sich anfangs, und unterzeichneten endlich nur mit gewissen Einschränkungen und Bedingungen. Da sie bis zum J. 1709 bey ihren Gesinnungen beharrten, so glaubte der König, es sey kein anderes Mittel übrig, sie zum Gehorsame zu bewegen, als sie zu zerstreuen. Das Kloster Portroyal des Champs wurde gänzlich aufgehoben, und die Güter desselben mit dem Portroyal zu Paris verbunden. Mehrere Geistliche, welche mit den Nonnen einerley Gesinnungen hegten, hatten sich ebenfalls nach dem Portroyal des Champs begeben, wo man ihnen Wohnungen anwies. Sie beschäftigten sich hier mit literarischen, meistens theologischen und philosophischen, Untersuchungen, gaben Unterricht, und mehrere unter ihnen thaten sich so hervor, daß sie zu den geistvollsten und gelehrtesten Schriftstellern ihrer Zeit gezählt werden können. Da sie auch in der Theologie und Philosophie eigene Vorstellungsarten und Lehrmethoden hatten, an den damaligen Streitigkeiten im Gebiete dieser Wissenschaften lebhaften Antheil nahmen, als Theologen die Jansenistischen Grundsätze gegen die Jesuiten vertheidigten, und insofern eine Partey ausmachten, so wurden sie mit dem Namen der Portroyalisten (Messieurs de Port royal) bezeichnet; so wie man ihre Lehrbücher vorzugsweise z. B. der griechischen und lateinischen

nischen Grammatik, der Logik u. w. die Grammatiken, die Logik des Portroyal nannte *).

Antoine Arnauld wurde im J. 1612 zu Paris gebohren. Er war das zwanzigste Kind seines Vaters, eines verdienstvollen Advocaten, der auch schon seine letzten Lebensjahre im Portroyal des Champs zugebracht hatte, so wie überhaupt die Familie der Arnauld's in der Geschichte dieses Klosters eine Hauptrolle spielt. In frühern Jahren studirte er Philosophie und Jurisprudenz, nachher Theologie im Collegium der Sorbonne, und ward auch im J. 1641 Doctor der Sorbonne. Durch seine Anhänglichkeit an die Grundsätze des Augustin und des Jansenius von der Gnade und andere theologische Schriften missfiel er den Jesuiten, und ward nach mehrern bittern Streitigkeiten 1656 von der theologischen Facultät ausgeschlossen, auf eine Art, die offenbare feindselige Rachsucht verrieth. Da er wegen der Unruhen über

*) Zur Geschichte des Klosters Portroyal selbst S. Memoires pour servir à l'histoire de *Port Royal* et à la vie de la Rev. Mere Marie Angelique de sainte Madeleine *Arnauld*, Reformatrice de ce monastere; à Utrecht, aux depens de la Compagnie 1742. Tomes III. 8. Diese Memoires betreffen die innere Geschichte des Klosters. Ueber die äußern Verhältnisse desselben sind ähnliche Memoires erschienen von du Fossé (à Cologne 1739. 8.), von Fontaine und Lancelot. Dazu gehört noch: Recueil de plusieurs pieçes pour servir à l'histoire de Port royal ou supplément aux Memoires de Mrss *Fontaine*, *Lancelot*, et *du Fossé*; à Utrecht 1740. 8. Zur Literargeschichte des Portroyal enthalten inzwischen jene Werke nur einzelne zerstreute Nachrichten. Vollständiger ist jene abgehandelt von *Clemencet* in der Histoire generale de Port royal; à Amsterdam (Paris) 1755-57. X Tomes. 12. Vgl. Histoire literaire de la France; à Paris 1733-63. T. XII. 4.

über den öftern Gebrauch des Abendmals, die er durch eine Schrift befördert hatte, nach Rom zur Rechenschaft gefodert wurde, so verbarg er sich an mehrern Orten, oder lebte als Einsiedler zu Portroyal des Champs, bis die Jansenistischen Unruhen im J. 1668 aufhörten. Er verließ aber doch 1679 Frankreich freywillig, und lebte seitdem in literarischer Eingezogenheit in den Niederlanden, obwohl nicht unthätig für die Wissenschaften. Er starb 1694 im zwey und achtzigsten Jahre seines Alters *).

Unter den philosophischen Schriften des Arnauld ist die wichtigste sein logisches Lehrbuch: l'Art de penser, das, wo nicht ganz, doch größtentheils von ihm herrührt. Es wurden in demselben die Mängel der ältern scholastisch aristotelischen Logik gerügt und verbessert, und nur das Brauchbarste aus dem Aristotelischen Organon behielt man bey; wiewohl immer noch zu viel des syllogistischen und dialektischen Krams übrig gelassen wurde, vielleicht um der Denkart des Zeitalters etwas nachzugeben. Die drey ersten Bücher enthalten die Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, fast ganz nach Aristoteles, jedoch mit ungleich größerer Ordnung, Klarheit und Bestimtheit, als man in allen ältern Lehrbüchern der Logik antrifft. Das vierte Buch handelt von der Methode, wo auch die Cartesianischen Vorschriften sorgfältig benutzt sind. Besonders sind die Lehren von der Entdeckung, Verhütung und Berichtigung der Vorurtheile trefflich erörtert. Die Art de penser erschien zuerst im J. 1664; ist aber hernach mehr als zehnmal und immer mit Verbesserungen, herausgegeben;

*) Bayle Dict Art. *Antoine Arnauld*. Vgl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 230. 280. 587. 591.

den worden; daher die spätern Ausgaben von der ersten sehr verschieden sind. Das Werk ist auch von Mehrern in's lateinische übersetzt, und hat auf die Verbesserung des Studium's der Logik in Frankreich und auch auf den niederländischen und deutschen Universitäten und Schulen großen Einfluß gehabt. Es verdient noch itzt, nicht vernachlässigt zu werden *).

Der Einwürfe, welche Aruauld gegen das Cartesianische System machte, ist schon oben gedacht worden. Auch gegen die Vorstellungsart des Malebranche, seines Freundes, erklärte er sich sehr bestimt in einer besondern Schrift, namentlich sofern jene den Grund der Erkentniß und den Unterschied subjectiver und objectiver Ideen betraf **). Er blieb aber nicht bloß hierbey stehn, sondern seine Kritik erstreckt sich auf das System des Malebranche im Ganzen. Da diese Kritik die vollständigste und scharfsinnigste Beur-

*) Ueber den oder die Verfasser der Art de penser de Portroyal ist man streitig. Der Markis d'Argens (Philosophie du bon sens Reflex. III. §. 2. p. 211) sagt, daß zwey oder drey von den Mitgliedern des Portroyal gemeinschaftlich daran gearbeitet hätten. Leibniz, der doch von der Literatur seiner Zeit wohl unterrichtet war, nennt (Praef. ad Nizol. Antibarb p 37) den Arnauld als Verfasser, und der französische Biograph des Arnauld versichert dasselbe. Die größere Vollendung des Werks in den spätern Ausgaben gebührt unstreitig auch Andern. Die verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen des Werks S. bey *Walch* parerg. acad. p. 651. Die beste lateinische Uebersetzung ist von *Joh. Conr. Braun* mit einer Vorrede von Buddeus; Halle 1704. 1718. 8. Diese enthält auch die spätern Zusätze in den französischen Ausgaben.

**) Des vrayes et des fausses idees, contre ce qu' enseigne l'Auteur de la recherche de la verité. Par M. *Antoine Arnauld*, Docteur de Sorbonne. A Cologne 1683. 8.

Beurtheilung des letztern im Geiste der damaligen Philosophie enthält, so will ich etwas länger dabey verweilen.

Arnauld behauptet geradezu, daß der Satz des Malebranche: Nous voyons toutes choses en Dieu, auf falschen Vorurtheilen gegründet sey. Er setzt vorläufig gewisse methodische Regeln fest, die bey Untersuchungen dieser Art zu beobachten sind. Man muß von den einfachsten und klarsten Begriffen ausgehn; nicht das, was man mit Klarheit erkennt, durch dunkle Begriffe verwirren, deren man sich hernach bedient, um jenes noch weiter aufzuklären; denn das heißt, das Licht durch die Finsterniß aufhellen wollen. Man muß ferner nicht nach Gründen in's Unendliche fragen, sondern dabey stehn bleiben, was man mit Gewißheit von der Natur oder Beschaffenheit eines Gegenstandes weiß; z. B. man muß nicht fragen, warum die Ausdehnung theilbar ist, und warum der Geist denken kann? Die Natur der Ausdehnung bringt die Theilbarkeit, und die Natur des Geistes das Denken mit sich. Man muß nicht Definitionen von Begriffen verlangen, die an sich selbst klar sind, und die man durch Definitionen nur verwirren würde, wohin z. B. die Begriffe des Seyns, des Denkens, gehören. Man muß endlich nicht die Geister mit Körpern und die Körper mit Geistern verwechseln, und jenen beylegen, was nur diesen zukomt; was z. B. geschieht, wenn man den Körpern die Furcht vor dem Leeren, und den Geistern das Bedürfniß einer localen Gegenwart der Objecte zur Wahrnehmung dieser zuschreibt. Diesen methodischen Regeln gemäß geht Arnauld zur Prüfung der Hypothese des Malebranche über.

Sein

Sein Hauptangriff ist gegen den Satz gerichtet: daß wir die Gegenstände nicht unmittelbar wahrnehmen; daß es die Ideen von ihnen sind, welche die unmittelbaren Gegenstände unserer Vorstellungen ausmachen; und daß wir nur in der Idee eines jeden Dinges die Eigenschaften desselben erkennen. Arnauld versichert, daß sich das Gegentheil hiervon in geometrischen Beweisen darthun lasse.

Seine Beweise sind folgende *): Erstlich: Unser Geist hat zur Erkentniß der Körper gar nicht objective Ideen, die von den subjectiven Vorstellungen derselben verschieden wären (*etres representatifs* distingués des perceptions), nöthig, welche deßwegen für nothwendig gehalten werden, weil die Körper nicht durch sich selbst mit unserm Geiste verbunden seyn können. Denn daß die Körper nicht durch sich selbst mit unserm Geiste verbunden seyn können, läßt einen zwiefachen Sinn zu; a) daß sie nicht die Ursachen sind, warum wir sie wahrnehmen; daß sie nicht in unserm Geiste die Perceptionen hervorbringen, welche wir von ihnen haben; b) daß sie durch objective von unsern subjectiven Perceptionen verschiedene Ideen erkant werden. Offenbar hatte Malebranche das letztere im Sinne; dann setzte er aber schon voraus, was erst von ihm hätte bewiesen werden sollen.

Zweytens: Es ist unphilosophisch bey Behandlung einer wichtigen Materie ein allgemeines Princip, wovon alles folgende Raisonnement abhängt, anzunehmen, das nicht nur nicht evident ist, sondern auch allem, was wir Evidentes in unserer Erkentniß haben, widerstreitet. Nun nimt Malebranche als evident und unbezweifelbar an, daß unsere Seele nur

*) Ibid. p. 59 sq.

nur diejenigen Objecte zu erkennen vermag, welche ihr gegenwärtig sind. "Wir sehen", sagt er, "die Sonne, die Sterne, und eine unendliche Mannichfaltigkeit von Gegenständen außer uns; es ist aber nicht wahrscheinlich, daß die Seele den Körper verlasse, und in den Regionen des Himmels herumschweife, um jene Gegenstände zu betrachten. Die Seele sieht demnach diese Objecte nicht durch sich selbst, sondern der unmittelbare Gegenstand des Geistes, indem er z. B. die Sonne wahrnimt, ist nicht die Sonne, sondern etwas, das mit unserer Seele innigst vereinigt ist, und das ich Idee nenne". Malebranche behauptet also, daß die Seele schlechterdings solche Gegenstände nicht wahrnehmen kann, die von dem Orte, wo sie selbst ist, entfernt sind. Diese Behauptung ist aber nicht etwa bloß zweifelhaft, sondern sie ist höchst falsch. Die Seele kann vielmehr eine Unendlichkeit von Dingen erkennen, die von ihr entfernt sind, und sie kann es dadurch, daß ihr Gott dazu das Vermögen verliehen hat. Jedermann ist gewiß überzeugt, daß seine Seele das Vermögen hat, äußere Dinge wahrzunehmen. Da dies eine unmittelbare Folge der Natur des Vorstellungsvermögens ist, welches die Seele dem Schöpfer verdankt, so verdankt sie diesem auch jenes Vermögen. Nun sind die Dinge, welche der Mensch außer sich wahrnimt, wie Sonne und Sterne, von dem Orte der Seele entfernt. Also hat die Seele das Vermögen äußere Körper wahrzunehmen, die von dem Orte ihrer Existenz entfernt sind, und dieses hat ihr der Schöpfer verliehen, weil es eine unmittelbare Folge des Vorstellungsvermögens überhaupt ist. Arnauld fügt dem obigen Beweise noch mehr Gründe bey. Gott hat den Menschen zum Zuschauer und Bewunderer seiner Werke geschaffen,

und

und hat mit der Seele desselben einen Körper verbunden; er muß ihm also auch die Fähigkeit gegeben haben, sowohl seinen eigenen Körper als die diesen umgebenden Dinge zu erkennen, die ihrer Natur nach nothwendig von der Seele entfernt seyn müssen. Gesetzt auch, daß die Seele die Reise durch den Himmel machte, um die Gestirne wahrzunehmen, so würde ihr nach der Supposition des Malebranche diese Reise dennoch vergeblich seyn; denn die Gestirne blieben immer Körper außer ihr, und wenn sie ihnen auch noch so sehr sich näherte. Ueberhaupt ist die locale Gegenwart gar nicht eine zur Erkentniß der äußern Dinge nothwendige Bedingung, da die Seele unendlich viel Dinge erkennen kann, die sie selbst als abwesend denkt.

Drittens: Malebranche erklärt es für schlechthin unumgänglich zur Erkentniß eines Gegenstandes, daß die Idee desselben wirklich der Seele gegenwärtig sey; anstatt daß die Existenz des Gegenstandes selbst außerhalb der Idee, welcher derselben correspondirt, nicht schlechthin nothwendig ist. Versteht man hier unter der Idee die subjective Vorstellung der Seele (Perception), so ist die Behauptung richtig; dann beweist sie aber auch für die Hypothese des Malebranche gar nichts. Versteht man hingegen darunter die objective Idee des Gegenstandes (etre representatif), so ist die Behauptung falsch. Wollte man schlechthin voraussetzen, daß es nicht möglich sey, an der Existenz der objectiven Idee zu zweifeln, so würde man offenbar den streitigen Satz schon als bewiesen annehmen. Ist es unnöthig, daß außer uns Etwas der objectiven Idee Aehnliches existire, so ist es nicht minder unnöthig,

daß Etwas außer uns vorhanden sey, was der subjectiven Perception, von der Sonne z. B., entspricht. Hieraus ergiebt sich, daß wir gar keinen Grund haben, zu den objectiven Ideen unsere Zuflucht zu nehmen, da wir eine Vorstellung von der Sonne haben könten, wenn auch keine wirkliche (objective) Sonne in der Welt wäre.

Viertens: Vernünftigen Philosophen muß nichts verdächtiger seyn, als die sogenannten Entitäten, von denen man nur verworrene Begriffe hat, und die erfunden zu seyn scheinen, um gewisse Dinge zu erklären, welche man sonst nicht erklären zu können glaubte. Man ist berechtigt, jene Entitäten schlechthin zu verwerfen, sobald sich ihre Entbehrlichkeit zeigen läßt. Die objectiven Ideen des Malebranche sind aber von dieser Art; man bedarf ihrer gar nicht, um die Fähigkeit des Geistes zur Erkentniß materieller Dinge begreiflich zu machen; sie sind also eben deßwegen verwerflich. Gott kann die Seele nur unter der Bedingung haben erschaffen und mit einem Körper, der von einer unendlichen Menge anderer Körper umgeben ist, haben verbinden wollen, daß er zugleich ihr die Fähigkeit zur Erkentniß der Körper beylegen wollte. Alle Willensbestimmungen Gottes haben unmittelbaren Effect. Gott hat also unstreitig der Seele die Fähigkeit mitgetheilt, Körper zu erkennen, so wie den Körpern die Fähigkeit, von der Seele erkant zu werden. Tous cela est plus clair, que le jour. Wenn aber Gott einmal diese gegenseitigen Fähigkeiten der Seele und dem Körper mittheilen wollte, so war es unstreitig einfacher, daß er die Seele unmittelbar, d. i. ohne objective Ideen, die Körper erkennen ließ, als daß sie nur mit Hülfe jener

Ideen

Ideen zu erkennen vermöchte auf eine so verworrene Art, daß schwerlich Jemand aufrichtig gestehen wird, sie sey ihm völlig begreiflich. Daß aber Gott stets die einfachsten Mittel wähle, ist eine Maxime, die Malebranche selbst oft benutzt hat.

Fünftens: Die Falschheit eines Princips erhellt nicht deutlicher, als wenn es zu Irrthümern und Ungereimtheiten führt, die demjenigen geradezu entgegengesetzt sind, was man vorher als unbezweifelt angenommen hatte. So geräth auch Malebranche in der weitern Entwickelung seines Systems mit seinen eigenen Principien in Widerstreit. Er behauptet anfangs *), daß es zwey Arten wahrnehmbarer Gegenstände überhaupt gebe: entweder sie sind in der Seele, oder außer derselben. Um die von der erstern Art wahrzunehmen, bedarf die Seele keiner Ideen. Aber die Gegenstände, welche sich außer der Seele befinden, können nur mittelst der Ideen wahrgenommen werden, vorausgesetzt, daß sie sich nicht mit der Seele innigst vereinigen lassen. In den weitern Erläuterungen dieser Behauptungen führt uns aber M. in unbekante Länder, wo die Menschen keine wahre Erkentniß von einander, nicht von ihren eigenen Körpern, nicht von der Sonne und den Sternen haben; sons

*) *Malebranche* de la recherche de la verité lib. III. P. II. ch. I. Toutes les choſes, que l'ame apperçoit, ſont de deux ſortes: ou elles ſont dans l'ame, ou elles ſont hors de l'ame. Notre ame n'a pas beſoin d'idées pour appercevoir les premieres. Mais pour celles, qui ſont hors de l'ame, nous ne pouvons les appercevoir que par le moyen des idées, ſuppoſé que ces choſes ne puiſſent pas luy eſtre intimement unies. Vgl. *Arnauld* des vrayes et des fauſſes idées p. 88 ſq.

sondern wo Jeder statt der Menschen, die ihm vor Augen sind, nur intelligible Menschen, statt seines eigenen Körpers, den er fühlt, nur einen intelligibeln Körper, statt der wirklichen Sonne und Sterne nur intelligibel Sonne und Sterne, und statt der materiellen Räume, die sich zwischen uns und der Seele befinden, nur intelligible Räume wahrnimmt. "Man muß darauf achten", sagt er, "daß die Sonne, welche man sieht, nicht wirklich diejenige ist, welche man wahrnimt. Die Sonne und alles, was in der materiellen Welt existirt, wird nicht sichtbar durch sich selbst; die Seele kann nur die Sonne erkennen, mit welcher sie unmittelbar vereinigt ist" *). Statt also zu erklären, wie die Seele materielle Dinge mittelst der Ideen wahrnimt, was Malebranche anfangs zu erklären verspricht, beweist er hernach, daß die Seele nur Ideen wahrnimt, und die materiellen Dinge gar nicht zu erkennen vermag. Dies ist gerade eben so raisonnirt, als wenn Jemand die Verträglichkeit der menschlichen Freyheit mit der göttlichen Vorsehung dadurch aufzuhellen vermeynte, daß er nach vielen weitläufigen Erörterungen die Freyheit schlechthin leugnete.

Aber auch selbst die Behauptung des Malebranche, daß wir die materiellen Dinge als intelligibel erkennen, ist falsch. Arnauld setzt ihr sein gewöhnliches Raisonnement entgegen: Indem Gott die

*) Il faut prendre garde, que le soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celuy, que l'on regarde. Le soleil et tout ce qu'il y a dans le monde materiel n'est pas visible par luy même. L'ame ne peut voir que le soleil, auquel elle est immediatement unie.

die Seele mit einem Körper vereinigte, wollte er, daß sie nicht einen intelligibeln Körper wahrnähme, sondern denjenigen, welchen sie wirklich beseelt, nicht andere intelligible Körper, sondern materielle, die denjenigen wirklich umgeben, in welchem sie sich befindet, nicht eine intelligible Sonne, sondern eine materielle u. w. Würde man leugnen, daß Gott seinen Willen nicht habe vollziehen können, so würde man sich eines Frevels schuldig machen, indem man die Allmacht Gottes leugnete. Daß aber Gott es wirklich gewollt habe, läßt sich leicht darthun. Gott hat doch die Seele in diesem Leben auch dazu bestimt, für die Erhaltung des Körpers zu sorgen. Der Mensch aus Leib und Seele bestehend soll in Gesellschaft und in praktischen Verhältnissen mit andern Menschen leben, die gleich ihm aus Leib und Seele zusammengesetzt sind. Hierzu ist aber durchaus erfoderlich, daß die Seele den wirklichen Körper erkenne, welchen sie beseelet, und nicht den intelligibeln; denn sie soll den wirklichen Körper erhalten. Wenn den Körper friert und er der Wärme bedarf, so muß die Seele den Körper einem materiellen Feuer nähern, nicht einem intelligibeln Feuer. Wird man im Sommer von der Sonnenhitze gebrannt, so sucht man den Schatten, um sich vor den Strahlen der materiellen Sonne zu schützen, nicht der intelligibeln. Es ist materielle Speise und materielles Getränk, womit der Körper ernährt wird, nicht intelligible. Gott kann es also nicht anders gewollt haben, als daß die Seele die materiellen Körper, und nicht bloß die Ideen von ihnen, wahrnehme.

Man könte zur Vertheidung des Malebranche gegen das obige Raisonnement Arnauld's den Ein-

wurf machen, daß die materiellen Körper unfähig seyen, auf unsern Geist zu wirken, und daher auch nicht durch sich selbst von ihm erkant werden könten; wenn wir sie also wahrzunehmen glaubten, so seyen es nur intelligible Körper, die wir wirklich wahrnähmen. Die Folgerungen, erwiedert Arnauld, würden richtig seyn, wenn es nur auch das Princip wäre, aus welchem man sie zieht. Dies letztere ist falsch. Wer kann beweisen, daß nur dasjenige von unserm Geiste erkant werden kann, was auf ihn zu wirken vermag. Die Möglichkeit der Erkentniß setzt ja nicht ein thätiges Vermögen in den Objecten voraus, sondern nur ein passives (erkant zu werden). Niemand wird behaupten, daß die Materie selbst sich nicht bewege, sondern etwas Anderes an ihrer Stelle, weil sie nicht durch sich selbst beweglich ist, und immer eines äußern Stoßes zur Bewegung bedarf. Gleichwohl wird bey dem obigen Einwurfe eben so geschlossen: Die Körper sind nicht sichtbar durch sich selbst und können nicht auf unsern Geist wirken; sie sind also überhaupt nicht sichtbar und können nicht von unserm Geiste erkant werden. Die Logik nennt dies einen Fehlschluß a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.

Auch in Ansehung der Art, wie Malebranche die Anschauung aller Dinge in Gott erklärt, wirft ihm Arnauld Unbestimtheit und Verwirrung vor. Bald geschieht sie mittelst der Ideen der Dinge, welche im göttlichen Verstande existiren. Bald läßt uns M. die Dinge in einer unendlichen intelligibeln Ausdehnung anschauen, welche die Gottheit in sich schließt. Was er aber hierüber sagt, ist entweder der Gottheit unwürdig, oder enthält offenbare Wi-

ders-

derſprüche. Der Beweis, daß Gott eine unendliche intelligible Ausdehnung enthalte, ſoll darin liegen, daß Gott die Ausdehnung erkenne, weil er ſie gemacht hat, und daß er ſie nur in ſich ſelbſt erkennen kann. Auf dieſe Weiſe, ſagt Arnauld, kann man Alles in die Gottheit hinein tragen. Gott ſchließt denn auch Millionen intelligibler Mücken und Flöhe in ſich; denn er erkennt ſie, weil er ſie gemacht hat, und er kann ſie nur in ſich erkennen. Allein dieſe Schlußart iſt falſch. Der Grundſatz, daß Gott nur dasjenige erkennt, was in ihm iſt, iſt ganz unerweislich. Gott erkennt ſowohl, was in ihm, als was außer ihm iſt, weil er ſich ſelbſt, und alſo auch die Geſchöpfe erkennt, die er hervorgebracht hat. Es läßt ſich auch gar nicht errathen, was unter der intelligibeln unendlichen Ausdehnung eigentlich gedacht werden ſoll, wenn man einen beſtimten Begriff derſelben verlangt. Malebranche ſelbſt drückt ſich darüber ſehr widerſprechend aus; ſie ſoll nach ihm ein erſchaffenes Weſen, und auch nicht erſchaffen, Gott ſelbſt und auch nicht Gott, theilbar und auch nicht theilbar ſeyn; ſie iſt nicht nur auf eine eminente Art in Gott, ſondern auch auf eine formelle, und wiederum iſt ſie nur auf eine eminente Art in Gott, aber nicht auf eine formelle. Wollte man aber auch dem Malebranche ſeine unendliche intelligible Ausdehnung zugeſtehen, ſo kann ſie doch nicht das Medium ſeyn, wodurch wir die Dinge in Gott erkennen, weil die Qualität derſelben gar nicht durch jene beſtimt wird; daher auch Niemand die Gegenſtände, die er noch nicht kennt, mittelſt derſelben zu erkennen vermag. Ueberdem widerſpricht dieſe Behauptung ganz der Erfahrung und den allgemeinen Geſetzen, welche Gott ſich ſelbſt vorgeſchrieben hat, um uns eine Erkenntniß

von seinen Werken zu verschaffen. Das Bewußtseyn sagt uns, daß die Wahrnehmungen der äußern Dinge nothwendig mit gewissen Veränderungen in den Sinnesorganen zusammenhangen; warum will man nicht hierbey stehn bleiben, es sey nun, daß Gott selbst diese Veränderungen in uns hervorbringt, oder daß er der Seele die Fähigkeit verliehen hat, sie selbst zu bewirken? Warum soll man eine unendliche intelligible Ausdehnung annehmen, und in dieser die Ideen aller Figuren der Körper suchen, welche wir zu sehen glauben?

Auch darin, wirft Arnauld dem Malebranche vor, sey er nicht mit sich einstimmig, daß er bald behauptet, man erkenne Gott, indem man die Geschöpfe in Gott erkenne, und bald, man erkenne Gott nicht, sondern lediglich seine Geschöpfe. Der Ton, in welchem A. überhaupt disputirt, ist im Ganzen urban, nur zuweilen spöttelnd, persifflirend und bitter, und von persönlicher Animosität gegen seinen vorherigen Freund scheint A., da er diesen Tractat schrieb, nicht frey gewesen zu seyn, sie mag Veranlassungen gehabt haben, welche sie will.

Malebranche fand die Gegenschrift Arnauld's wichtig und bedeutend genug, um ihr eine ausführliche Antwort zu widmen *). Er bemerkte, daß sein persönliches Benehmen gegen seinen Widersacher diesen durchaus nicht zu der Animosität berechtige, welche die Schrift desselben hin und wieder ausdrücke; es sey unbillig von ihm, daß er gerade den abstractesten Theil des Werks de la recherche de la

*) Reponse de l'auteur de la recherche de la verité au livre de Mr. *Arnauld* des vrayes et des fausses idees; à Rotterdam 1684. 8.

la verité seiner Prüfung unterworfen habe, wo es leichter sey, den Beyfall der Menge zu gewinnen, die lieber auf's Wort glaubt, als sich in weitläufige Untersuchung eines Prozesses über metaphysische Gegenstände einläßt. Nach diesen Vorerinnerungen setzt Malebranche den Streitpunct genauer fest. Arnauld behauptete, daß die Modificationen der Seele wesentlich von dieser verschiedene Objecte darstellten, anstatt, daß M. jene Modificationen für bloße Empfindungen erklärte, die der Seele kein von ihr wesentlich verschiedenes Object darstellen. Der letztere berief sich neuerdings auf die Beweise, welche er für seinen Satz in dem Werke de la recherche de la verité vorgebracht, und suchte zugleich zu zeigen, daß Arnauld in seinen angeblichen Demonstrationen immer vorausgesetzt und als Definition seinen Demonstrationen zum Grunde gelegt habe, was er eigentlich hätte demonstriren sollen. Dann beantwortet er die weitern Einwürfe Arnauld's Schritt vor Schritt. In das Detail dieser Debatten hinein zu gehn, ist hier nicht der Ort. Im Allgemeinen aber kann man wohl behaupten, daß Malebranche keinesweges alle Einwürfe seines Gegners auf eine befriedigende Weise gehoben habe; vielmehr ist er gerade die wichtigsten und bedeutendsten umgangen. Eine bloß polemische Declamation vertritt bey ihm nicht selten die Stelle einer gründlichen Widerlegung *).

Im

*) Auch die Jesuiten waren mit der Philophie des Malebranche nicht zufrieden, und wußten sogar ein Verbot derselben zu bewirken. Der Jesuit Du Fertre gab auf Befehl der Obern eine Widerlegung des Systems des M. heraus, worin er aber offenbar die Meynungen desselben oft gar nicht verstanden, oder absichtlich verdreht und entstellt hatte. Seine Gegenschrift

Im Wesentliche ist Malebranche den Grundsätzen des Des Cartes treu geblieben, und seine Art zu philosophiren ist, ungeachtet der Verschiedenheit des Resultats, doch durch jene bestimt worden. Er hat nur den Cartesianismus von einer Seite weiter ausgeführt und ergänzt, wo ihn der Urheber desselben mangelhaft gelassen hatte, nehmlich was die Logik und die Theorie des Erkentnißvermögens überhaupt betrifft. Bey dieser Untersuchung gerieth er auch auf die ihm eigenthümlichen Meynungen, die übrigens mit den Cartesischen Principien ganz wohl bestehen konten.

Des Cartes ließ die Ideen der Außendinge unmittelbar von Gott erzeugt werden, und folgerte die wirkliche Existenz dieser daraus, daß Gott, der uns die Vorstellungen von ihnen gewähre, nicht täuschen könne; obgleich er behauptete, daß wir von der Existenz unserer Seele eine gewissere Erkentniß hätten, als von der Existenz der Körperwelt außer uns. Malebranche läßt die menschliche Seele die Ideen der Dinge im göttlichen Verstande anschauen, und es war ihm problematisch, ob eine wirkliche Körperwelt noch außerhalb diesen Ideen existire. In der That konte er dies auch dahin gestellt seyn lassen; denn da nach seinem Systeme durchaus keine Einwirkung der Körper auf die Seele möglich ist, und alle Erkentniß dieser sich bloß auf die göttlichen Ideen bezieht; so war es insofern gleichgültig, ob eine wirkliche Körpers

hat den Titel: Refutation du nouveau systeme de Metaphysique composé par le P. Malebranche; à Paris 1718. Auch Leibnitz hat eine besondere Prüfung der Vorstellungsart des M. unternommen, deren ich weiter unten noch gedenken werde.

perwelt außerhalb den Ideen vorhanden sey, oder nicht. Ganz entscheidend hat er inzwischen das außeridealische Daseyn der Körperwelt nicht abgeleugnet; vielmehr spricht er auch oft von ihr als einem Inbegriffe nach den göttlichen Ideen erschaffener Dinge, ohngefähr wie Plato: eine Unbeständigkeit oder Inconsequenz, welche ihm auch Arnauld bitter vorrückte. Selbst mehrere seiner Argumentationen, wodurch er zu beweisen sucht, daß die Körper nicht auf die Seele einwirken können, setzen die außeridealische Existenz dieser voraus.

Das ganze Werk des Malebranche, was den metaphysischen Theil desselben betrifft, sollte die Möglichkeit der Erkentniß von Außendingen erklären. Den Schlüssel dazu fand er in der Gottheit, und im Verhältnisse der menschlichen Seele zum göttlichen Verstande. Was ihn hierzu verleitete, war zunächst der scharfe Gegensatz zwischen Geist und Körper, welchen er mit dem Des Cartes annahm. Hiervon war eine natürliche Folge, daß er die Möglichkeit der gegenseitigen Einwirkung zwischen Körper und Geist aufheben, und sich nach einem andern Grunde der Erkentniß der Körperwelt umsehen mußte. Diesen, wie die spätern Idealisten thaten, in die Seele selbst zu setzen, und die ganze Körperwelt für ein subjectives Spiel unsers Vorstellungsvermögens auszugeben, wagte er noch nicht. Auch stand entgegen, daß die Summe der für die Seele vorstellbaren Gegenstände unendlich sey, und die Seele als endliches Wesen nicht aus sich selbst eine Unendlichkeit von Vorstellungen erzeugen könne. So kam Malebranche, da ihm auch andere Erklärungsgründe kein Genüge thaten, darauf, den göttlichen Verstand zur Erkentnißquelle aller Dinge anzunehmen.

Es kündigt sich diese Vorstellungsart schon durch sich selbst als eine transscendente Hypothese an. Wie läßt sich der göttliche Verstand nach dem unsrigen beurtheilen? Gleichwohl mußte Malebranche die Analogie des göttlichen Verstandes mit dem menschlichen voraussetzen; ob er gleich ausdrücklich einschärfte, daß durch die menschliche Erkentniß der göttlichen Ideen niemals das Wesen Gottes selbst erkant werde. Wie ferner das Empfinden und discursive Denken der Seele in Gott möglich sey, sofern doch die Seele selbst als empfindend und discursiv denkend von Gott gedacht werden muß, blieb unbegreiflich. Die Möglichkeit des Irrthums und des Bösen bey der menschlichen Seele leitete Malebranche zwar aus der Freyheit her; aber wie sich diese Freyheit mit der Natur Gottes und den göttlichen Eigenschaften vereinigen lasse? Diese Frage ward nicht von ihm beantwortet. Man kann daher das ganze System des Malebranche einen transscendenten mystischen Idealismus nennen, wo eigentlich alle Realität auf die Gottheit und die Ideen des göttlichen Verstandes zurückgeführt wurde. Sofern das Universum hier als in Gott vorgestellt wird, kann das System auch Pantheismus heißen. M. bedient sich sogar mancher biblischer Stellen, um die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Bibel zu zeigen, welche spätere Pantheisten zu Gunsten ihres Systems ebenfalls angeführt haben.

Siebenter Abschnitt.

Bemerkungen zur Geschichte der Pneumatologie im siebzehnten Jahrhunderte. Balthasar Bekker.

Unter den Gegenständen, welchen die Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts, vorzüglich in der letzten Hälfte desselben, ihre Aufmerksamkeit widmeten, war die Natur der Seele einer der vornehmsten. Abgerechnet die Untersuchungen und Hypothesen, welche das Cartesianische System erzeugte, so wurden auch noch mehr andere Meynungen darüber in Umlauf gebracht. Man schränkte sich bey diesen Untersuchungen nicht auf die menschliche Seele allein ein, sondern umfaßte gewöhnlich die geistige Natur im Universum überhaupt; so daß damals nicht sowohl von einer Psychologie, als von einer Pneumatologie, die Rede war, wiewohl die Untersuchung von der menschlichen Seele ausgieng, oder doch in ihren Resultaten auf dieselbe angewandt wurde.

Durch den Des Cartes und seine Schule gewann der Spiritualism ein neues Ansehn, und selbst der Begriff der Geistigkeit im Gegensatze mit dem Materiellen verdankt den Cartesianern die schärfere Bestimtheit, mit welcher er in den neuern Zeiten gefaßt wird. Allein eben so eifrig, ogleich nicht ganz mit demselben Glücke, hatte Hobbes den Materialism begünstigt. Daß dieser nicht dieselbe günstige Aufnahme fand, wie der Spiritualism, dazu trug auch nicht wenig bey, daß er als der Religion

und

und Moral gefährlich erschien, und deßwegen die Materialisten sehr leicht in den Verdacht einer anstößigen Denkart geriethen, welchen Verdacht die Meisten gern vermieden, wenn sie auch wirklich dem Systeme zugethan waren. Indessen fehlte es ihm doch auch, nachdem Hobbes einmal die Bahn gebrochen hatte, nicht an lauten Vertheidigern. Wilhelm Coward, ein Arzt zu London, erklärte alle erschaffene Geister für materiell, und behauptete also die Materialität auch von der menschlichen Seele. Er gab Cogitationes de anima heraus, worin er, nachdem er den Immaterialism verworfen hatte, das Seelenwesen, das er für mit der Lebenskraft identisch hielt, auf ein subtiles materielles Feuer zurückführte. Die Seele ist nach seiner Meynung sterblich, weil das Seelenwesen mit dem Tode des Körpers erlischt; dafür aber behauptete er nach den Lehren der positiven Religion eine Wiederauferstehung. Coward vertheidigte seine Meynung gegen Mehrere, von denen sie in besondern Schriften angefochten wurde. Auch Heinrich Dodwell behauptete die Materialität und Sterblichkeit der Seele. Er nahm aber zugleich an, daß die Seele durch die Mittheilung des heil. Geistes in der Taufe unsterblich gemacht werde, und wich dadurch den Gründen aus, die von den Lehren der positiven Religion gegen ihn hergenommen wurden.

Nicht minder wurden durch die Frage Debatten erregt: Wie die Seele entstanden sey? Die natürliche Vorstellungsart, daß die Seele durch die Eltern erzeugt werde, schien zum Materialismus zu führen. Man gerieth also auf die Hypothese einer unmittelbaren Schöpfung der Seelen durch die Gottheit bey der jedesmaligen Zeugung; allein hier war wiederum im

Wege,

Wege, daß der Mensch nach der Lehre der Schrift in Sünden empfangen und gebohren wird, was sich doch mit der angenommenen göttlichen Schöpfung der Seelen nicht wohl vereinigen ließ. Daher hörte man seit dem siebzehnten Jahrhunderte in den Schulen der Theologen und Philosophen die Namen der Traducianer, welche eine natürliche Zeugung der Seelen durch die Eltern (per traducem), und der Creatianer, welche eine unmittelbare göttliche Schöpfung der Seelen behaupteten. Von diesen wurden noch die Inducianer unterschieden, welche meynten, daß die Seelen in irgend einem der Sterne präexistirten, und von dort aus in die menschlichen Leiber (per inducem) kämen. Andere nahmen zu der Hypothese ihre Zuflucht, daß die Seelen bey der Weltschöpfung alle zugleich geschaffen seyen, und nur in den körperlichen Samenhüllen, den sogenannten Samenthierchen, verborgen wären, aus welchen sie sich im Laufe der Zeit entwickelten. Alle diese Hypothesen bedürfen übrigens bey dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie keiner Kritik.

Noch lebhaftere Streitigkeiten erweckten die verschiedenen Meynungen über die Natur der Geister, und namentlich über ihr Verhältniß zu den Menschen, über die Erscheinungen derselben, über die Möglichkeit der Zauberey, Hexerey, der Teufelsbündnisse u. w. Das größte Verdienst um die Aufklärung dieser Materie, hauptsächlich um die Vernichtung des sich darauf beziehenden Aberglaubens und seiner für die Ruhe der menschlichen Gesellschaft oft so fürchterlichen Folgen, erwarb sich Balthasar Bekker, ein Mann von sehr hellem Kopfe und kühnem Charakter. Er wurde gebohren im J. 1634 in einem Dorfe Metslawier

lawier in Westfriesland, wo sein Vater Prediger war. Er studirte auf den Akademien zu Franeker und Gröningen, und wurde hier mit der Cartesianischen Philosophie bekant. Im Jahre 1655 erhielt er eine Predigerstelle in der Nähe von Franeker, welches Amt er zehn Jahre verwaltete. Im J. 1665 nahm er zu Franeker die theologische Doctorwürde an. Weil damals in den Niederlanden die Cartesische Philosophie, und die Theologen, welche sich zu derselben bekanten, so sehr verfolgt wurden, und man eine Menge ungerechter Beschuldigungen vorbrachte, so schrieb Bekker die Candida et sincera admonitio de philosophia Cartesiana. Diese Schrift und seine Erklärung des Heidelbergischen Katechismus, die er bald nachher herausgab, verwickelten ihn in heftige Streitigkeiten, die sich damit endigten, daß das letztere Werk öffentlich verboten wurde. Bekker legte hierauf sein Amt zu Franeker nieder, bekleidete eine kurze Zeit Predigerstellen in der Nähe von Amsterdam, bis er im J. 1679 in diese Stadt selbst als Prediger berufen wurde.

Ungeachtet Bekker durch seine philosophische Freymüthigkeit sich schon Unannehmlichkeiten zugezogen hatte, so konte er es doch nicht unterlassen, da im J. 1680 ein großer Komet erschien, in einer besondern Schrift darzuthun, daß von diesem als einem natürlichen Körper nichts Böses zu fürchten sey. Kurz darauf erschien sein berühmtes Werk: Die bezauberte Welt, und zwar der erste Theil 1690 zu Leuwaarden und verbessert 1691 zu Amsterdam, der andere Theil ebendaselbst 1693. Der Zweck des Verfassers war, die Menschen, die von dem Vorurtheile einer Einwirkung der Geister auf sie geblendet

seyen;

seyen, von ihrem Irrthume zu überführen, und zu zeigen, daß ein Geist ohne Körper nicht auf einen Körper wirken könne, und daß alle Sagen von Gespenstererscheinungen, von Zauberern und Hexen, für Lügen und Mährchen zu halten seyen. Der Satan sey nach seinem Falle in der Hölle mit den Ketten der Finsterniß gebunden, und was demnach von seinen Wirkungen auf der Erde gesagt werde, beruhe entweder auf blindem Wahne des Alterthums, oder auf Sinnentäuschung, oder auch auf Betrügereyen Anderer. Bekker zeigte zugleich mit vieler Gelehrsamkeit, daß weder die heilige Schrift, noch die Erzählungen bey den alten Schriftstellern von Geisterwirkungen seiner Meynung im Wege ständen, sondern sich aus andern natürlichen Ursachen erklären ließen. Den Principien der Cartesianischen Philosophie gemäß nahm er an, daß alle scheinbare Wirkungen der Seele auf den menschlichen Körper unmittelbar von Gott herrührten; daß also von dem Verhältnisse der menschlichen Seele zum Körper kein Argument entlehnt werden dürfe, um die Möglichkeit einer Einwirkung der Geister auf die Menschen zu beweisen.

Dieses Werk Bekker's machte eine ganz ausserordentliche Sensation; und ob er gleich viele Gegner fand, so ist doch ihm die Ausrottung des heillosen und von Alters her so tief eingewurzelten und allgemein verbreiteten Aberglaubens an Gespenstererscheinungen, Zauberer und Hexen, am meisten zuzuschreiben. Ehre dem Manne, der sich so weit über sein Zeitalter erhob, und Muth genug hatte, mit Verleugnung seiner persönlichen Sicherheit und Ruhe und seines häuslichen Wohlstandes den Vorurtheilen jenes entgegenzuarbeiten! Bekker änderte durch seine

Gegner veranlaßt in der zweyten Ausgabe seines Werks Manches, aber das Wesentliche hob er mit noch grösserer Klarheit und Nachdrucke hervor. Dieses gab dem Magistrate zu Amsterdam Ursache zu einer förmlichen gerichtlichen Untersuchung, wo dem Verfasser hauptsächlich folgende drey Puncte vorgeworfen wurden: 1) daß er blasphemisch von der Kirche rede, und mit verkehrter und profaner Verwegenheit die heilige Schrift auslege; 2) daß er unüberlegt von den Wirkungen der Geistern schreibe; 3) daß er auf eine frevelhafte Weise das öffentliche Glaubensbekentniß verspotte, zu dem er sich doch, wie die übrigen Prediger, verpflichtet habe. Bekker erwiederte, daß seine Ankläger seine Meynung falsch verstanden und dargestellt hätten; worauf er vom Magistrate zu Amsterdam den Befehl erhielt, selbst einen kurzen Auszug aus seinem Werke zu machen, damit man wegen seiner Meynungen gewiß seyn könne. Da dieser eigene Auszug B's aber so ausfiel, daß durch denselben die Darstellung, welche die Ankläger von seinen Meynungen gegeben, bestätigt wurde, so wurden diese einstimmig verurtheilt, und der Verfasser bekam einen Verweis, daß er sie ohne Censur bekant gemacht habe. Zugleich wurden ihm im J. 1691 dreyzehn Artikel zur Unterschrift vorgelegt mit der Drohung, falls er sich weigere, seines Amtes entsetzt zu werden. Der erste dieser Artikel war: daß die Seele des Menschen auf den Körper wirke, und daß diese Wirkung nicht durch eine nothwendige Thätigkeit Gottes bestimt werde; ferner, daß die Seele kein Modus des Körpers sey; woraus erhellt, daß die Amsterdamer Theologen die Bekkersche Meynung auf das Spinozistische aus dem angeblich falsch angewandten Cartesianismus entstandene System zurückführten. Bekker

ker berief sich auf den Ausspruch der Edamer Synode. Da aber hier dieselben Anklagen wiederholt wurden, und derselbe Ausspruch erfolgte; so wandte er sich an das höhere Kirchen-Collegium oder die Classe zu Amsterdam, und übergab sechs Artikel, worin er seine Meynungen für die Orthodoxen erträglicher vorstellte. Er versicherte zugleich, daß er diese nur problematisch aufgestellt habe, und daß es durchaus nicht seine Absicht sey, die Hauptsätze der Religion auf irgend eine Art zu leugnen. Die Classe gewährte ihm die Erlaubniß, sein Amt nach wie vor verwalten zu dürfen. Da aber diese Entscheidung allgemeine Unzufriedenheit bey der Niederländischen Geistlichkeit erregte, so wurden jene sechs Artikel von der Amsterdamer Classe noch vermehrt und geändert, und sie foderte von Bekker, daß er diese entweder unterschreiben, und sich künftig aller weitern mündlichen und schriftlichen Bekantmachung seiner Meynungen enthalten, oder sein Amt niederlegen solle. Bekker verweigerte Jenes, und vertheidigte seine Meynung, worauf er zur Strafe im J. 1692 auf elf Wochen von seinem Amte suspendirt wurde. Bey der weitern Fortsetzung des Prozesses wurde er auch durch die Synode zu Alkmar von der fernern Verwaltung seines Amtes ausgeschlossen.

Das Bekkersche Werk war nicht bloß in den Niederlanden, sondern auch auswärts verbreitet worden, und es entstanden also auch unter den auswärtigen Theologen ähnliche Bewegungen darüber, wobey eine Menge Gegenschriften erschienen, von denen Bekker selbst eine Beurtheilung herausgab zu Franeker 1692; 4. Eine andere Partey nahm sich dagegen der Bekkerschen Meynungen an, und erhob den

Verfasser mit den größten Lobsprüchen. Von seinen Gegnern war Poiret der bedeutendste, dem B. auch besonders antworten wollte, was er aber doch nicht wirklich that. Poiret setzte ihm entgegen, daß wenn Geister nicht auf Körper wirken könten, so könsten auch die Körper selbst nicht existiren und auf einander wirken. Denn es sey unbegreiflich, wie ein Körper einen andern bewegen, und die Bewegung aus einem Körper in den andern übergehn könne, wenn man nicht eine geistige Kraft überhaupt annehme, die mit einem gewissen bestimten Maaße der Wirkung sich gleichsam in die Materie verbreite, und bald in diese, bald in jene Theile derselben successive einwirke. Die Intelligenzen oder Geister seyen göttlicher Abkunft und von derselben Natur, wie die Gottheit. Sie trügen Gottes Ebenbild auch darin, daß ihr Wille, wie der Wille Gottes, vermögend und wirksam sey durch die ihnen von Gott mitgetheilte Kraft. Es sey für die Gottheit, um ihre Macht, die Körper zu bewegen, in den Geistern darzustellen, gleich gewesen, ob sie diesen einen besondern und eigenthümlichen Körper gab, mittelst dessen sie ihre Thätigkeit gegen andere Körper beweisen könten; oder aber ob sie beschloß, daß sie für sich durch ihre bloßen Willenstriebe auf die Materie wirken und diese regieren sollten; denn das Eine sey nicht schwerer, als das Andere. Da einige erschaffene Geister von Gott abgefallen wären, so habe nothwendig die körperliche Materie, welche sie beherschen sollten, regellos, finster, verderbt werden müssen, und nun könten sie also auf dies verderbte und finstere Element ihre Macht äußern; daher sey es kein Wunder, wenn auch der Mensch von Gott abfalle, indem die bösen Geister ihre Macht an ihm bewiesen.

Die

Die ganze Streitigkeit, welche Bekker wegen seines Werkes hatte, endigte sich damit, daß er noch im J. 1692 abgesetzt, und von der Gemeinschaft der reformirten Kirche förmlich ausgeschlossen wurde, da er sich schlechterdings zu keinem Wiederrufe, wie man ihm zumuthete, verstehen wollte. Inzwischen blieb die Predigerstelle unbesetzt bis an seinen Tod; er behielt auch seine ganze Einnahme; denn er hatte unter den Großen Gönner, die ihn schützten. Bekker starb im J. 1698, ohne seine Meynungen im Wesentlichen geändert zu haben *).

*) Das Leben und die Geschichte Bekker's haben am ausführlichsten beschrieben Michael Lilienthal und Wilhelm Heinrich Beckher. Der erste erzählt die Lebensumstände desselben in den Selectis literariis Art. 2. bis auf die Erscheinung der Bezauberten Welt. Von dem andern ist das Schediasma critico literarium de controversiis praecipuis *Balthasari Bekkero* ob librum, cui titulum fecit: *Die bezauberte Welt*, quondam motis; wo am Ende auch die Vertheidiger und Gegner Bekker's angeführt werden. Vgl. *Niceron* Memoires de literature T. XXX. p. 175. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 712 sq. Das Bekkersche Werk: Die bezauberte Welt, ist ursprünglich Holländisch geschrieben, aber in's Französische, Italienische, Spanische und Deutsche übersetzt. Die französische Uebersetzung ist die beste; die deutsche (Leipzig 1693. 4.) ist schlecht.

Achter Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Benedict Spinoza.

Auch dieser Philosoph bildete sich zuerst in der Schule des Des Cartes, betrat aber hernach eine eigene Bahn der Speculation, auf welcher ihm mehrere der geistvollsten Männer auch noch in den neuesten Zeiten gefolgt sind. Baruch (Benedict) Spinoza war der Sohn jüdischer Eltern aus einem Portugiesischen Geschlechte, das sich zu Amsterdam niedergelassen hatte, und wurde geboren im J. 1632. Nach der bey seinen Glaubensgenossen gewöhnlichen Erziehungsmethode ward er frühe in der hebräischen und rabbinischen Sprache, und in den Glaubenslehren und Gebräuchen des Judenthums unterrichtet. Aber der tiefforschende Geist, der den Mann unsterblich gemacht hat, regte sich schon in dem Knaben. Er setzte seine Lehrer durch Fragen und Einwürfe in Verlegenheit, die sie nicht zu beantworten vermochten, oder so beantworteten, daß er immer noch mehr in seinen Zweifeln bestärkt wurde. Bald durchschaute er den blinden Aberglauben und das Vorurtheil der Auctorität ganz, von welchem sein Volk beherscht werde, riß sich von diesen Fesseln los, und überließ sich der Führung seines eigenen Genius. Er studirte für sich den Talmud, beobachtete aber über seine abweichenden Meynungen ein bescheidnes Stillschweigen. Eine vertrauliche Mittheilung seiner Zweifel jedoch die gemeine Vorstellungsart von Gott, von den Engeln,

geln, von der Seele betreffend an ein paar seiner Freunde, welche das Geheimniß nicht bewahrten, erweckte bey seinen Glaubensgenossen Verdacht gegen seine Religiosität. Er wurde förmlich in der Synagoge angeklagt, obgleich er anfangs die Beschuldigungen leugnete, und das Zeugniß jener Freunde verwarf, doch überführt, und da das Zureden eines berühmten Rabbinen, des Morteira, um eine Aenderung seiner Gesinnungen zu bewirken, nichts fruchtete, unter heftigen Verwünschungen mit der Ausstoßung aus der Synagoge bedroht.

Um sich vor der Verfolgung seiner Glaubensgenossen zu sichern, wandte sich Spinoza zu einigen seiner Bekanten unter den Christen, und ward von diesen veranlaßt, Lateinisch und Griechisch zu lernen. Er hatte in diesen Sprachen den Franciscus van den Ende zum Lehrer, der damals zu Amsterdam lebte, nachher sich nach Paris begab, und hier das Unglück hatte, wegen angeschuldigter Statsverbrechen gehenkt zu werden. Die schöne und gelehrte Tochter dieses Mannes, welche Spinoza lieb gewann, erleichterte und beförderte den Unterricht. Nach dieser Vorbereitung gieng Spinoza zu den eigentlichen philosophischen Studien über. Das Aufsehn, welches die Schriften des Des Cartes erregt hatten, bewirkte, daß er diese mit dem größten Eifer las, der durch das Interesse, welches ihr Inhalt bey ihm erweckte, unterhalten und erhöht wurde. Das Cartesianische Kriterium der Wahrheit, die Evidenz, schien ihm durchaus gültig zu seyn, und er nahm sich vor, es bey seinen philosophischen Forschungen zu befolgen. Je weitere Fortschritte aber Spinoza in der Philosophie that, desto größer wurde seine Verachtung der väter-

lichen Religion und der Rabbinischen Träumereyen; er entzog sich dem Umgange mit seinen Glaubensgenossen, und hörte auf, die Synagoge zu besuchen. Jene, die ihn wegen seines philosophischen Talents und seiner Kentnisse fürchteten, da er durch sein Beyspiel und die Verbreitung seiner Ideen zur Erschütterung des Ansehns der jüdischen Religion sehr viel beytragen konte, boten ihm ein Jahrgehalt von tausend Gulden, wenn er fernerhin der Synagoge beywohnen wolle, welches Anerbieten Spinoza aber ausschlug. Nunmehr stellten sie heimlich seinem Leben nach; durch einen glücklichen Zufall entgieng Spinoza dem Dolche eines jüdischen Meuchelmörders; er begab sich zu seinem Lehrer van den Ende, und überließ sich ganz den mathematischen und philosophischen Studien. Da ihn die jüdische Gemeinde zu Amsterdam als einen Gotteslästerer allgemein diffamirte, und selbst bey dem dortigen Magistrate auf eine Verbannung desselben aus der Stadt antrug, welche auch auf einige Monate erfolgte — Umstände, die zuerst den Spinoza in den Ruf eines Gotteslästerers bey seinen Zeitgenossen gebracht haben — so entfernte er sich auf's Land, in der Nähe von Amsterdam, nährte sich von der Verfertigung optischer Gläser, und hieng wie vorher seinen Betrachtungen und Studien nach.

Im J. 1664 gieng er nach Rheinsburg unweit Leyden, wo er in einem Kreise philosophischer Freunde seine Musse zubrachte. Da diese fast alle Cartesianer waren, Spinoza aber damals schon die Hauptideen seines eigenen Systems aufgefaßt hatte, und diese sowohl als seine Abweichungen vom Cartesius gegen seine Freunde äußerte; so veranlaßte dies Streitigkeiten zwischen ihnen und dem Spinoza. Um

diese

diese zu beendigen und anderen Weiterungen vorzubeugen, auch um der Bitte Mehrer zu willfahren, stellte der Letztere selbst seine Ansicht des Cartesianismus dar in dem Werke: Renati Des Cartes principia philosophiae more geometrico demonstrata. Die Vorrede des Ludewig Meyer, aus welcher man den wahren Gesichtspuncts des Werks kennen lernt, zeigt jedoch, daß Spinoza schon damals bey weitem nicht alle die hier vorgetragenen Cartesianischen Behauptungen annahm, sondern sie nur historisch erörterte. Auf der andern Seite gab jenes Werk des Spinoza zur Erläuterung des Cartesianismus Gelegenheit, auch diesen bey dem Publicum noch verdächtiger zu machen, sofern man glaubte, daß Spinoza durch die Cartesianische Philosophie zu seinem Atheismus verleitet worden sey, wofür man sein eigenes System hielt, so wie es in der erwähnten Vorrede characterisirt, und durch seinen mündlichen Unterricht entwickelt war.

Spinoza zog sich hernach wieder auf's Land zurück in der Nähe vom Haag, ließ sich aber bald auf Andringen seiner Freunde und vieler, die von ihm über sein System belehrt zu werden wünschten, in dieser Stadt selbst nieder. Er erhielt in kurzer Zeit eine außerordentliche Celebrität, auch im Auslande. Seine Philosophie verbreitete sich, besonders in den vereinigten Niederlanden, ungeachtet alles Geschreys, welches dagegen erhoben wurde. Es wurde ihm das Lehramt der Philosophie zu Heidelberg mit der möglichsten Lehrfreyheit angetragen, welches er aber, da er an die Gesetze der christlichen Religion, denen seine philosophische Denkart widersprach, nicht gebunden seyn wollte, unter dem Vorwande, daß er die

philosophische Ruhe und Einsamkeit zu sehr liebe, ablehnte. Hingegen unterhielt er einen gelehrten Briefwechsel mit den berühmtesten Männern seiner Zeit. Der Seltenheit seines philosophischen Talents entsprach sein Character in einem hohen Grade. Er lebte höchst frugal, war äußerst bescheiden und gutmüthig, und ein unerschrockener Anhänger und Vertheidiger dessen, was er für wahr hielt. Von seiner Uneigennützigkeit, die bey ihm, der doch eine jüdische Erziehung genossen hatte, um so rühmlicher ist, sind es rührende Beweise, daß er ein Geschenk von zweytausend Gulden, welches ihm einer seiner Freunde, Simon von Uries, anbot, ausschlug; und auch, als ihn ebenderselbe zum Erben seines Vermögens im Testamente einzusetzen geneigt war, dies verbat, und sich bloß mit einer jährlichen Pension von dreyhundert Gulden begnügte; daß er ferner sein väterliches Erbtheil seinen Schwestern überließ u. dgl. mehr. Sein persönlicher Umgang muß viele und große Annehmlichkeiten gehabt haben; dies läßt sich nicht nur aus der Menge und der zärtlichen Anhänglichkeit seiner Freunde schließen, sondern auch aus manchen kleinen Zügen, welche seine Lebensbeschreiber von ihm aufbewahrt haben.

Spinoza litt schon seit seinem zwanzigsten Jahre an der Schwindsucht, und war daher oft kränklich; so daß auch deßwegen Mäßigkeit nnd eine stille ruhige Lebensart für ihn Bedürfniß waren. Er starb unerwartet im J. 1677 in Gegenwart eines Arztes (L. M.) Ludewig Meyer, der von Amsterdam ihn zu besuchen gekommen war. Ueber die Umstände seines Todes wurden manche nachtheilige Gerüchte verbreitet, die aber erdichtet waren, und dem Hasse und

der

der abergläubischen Intoleranz seiner Gegner ihren Ursprung verdankten, z. B. daß er während seiner letzten Krankheit Niemand zugelassen, damit Niemand die Verzweifelung des Atheisten auf dem Sterbebette bemerke; daß er seufzend den Namen Gottes angerufen, und da dieses eine Aenderung seiner Gesinnungen zu verrathen schien, jene Anrufung für eine bloße Exclamation ohne Bedeutung erklärt habe. Der Biograph des Spinoza, Coler, versichert, daß Jener gar nicht bettlägrig gewesen, sondern noch an seinem Sterbetage aus seinem Zimmer gegangen sey; auch Niemanden, selbst den Geistlichen nicht, den Zutritt verwehrt habe, da er sogar zuweilen dem lutherischen Gottesdienste selbst beyzuwohnen, und die Kinder seines Wirthes über die von ihnen angehörten Predigten zu befragen pflegte, wiewohl er sich niemals förmlich zum Christenthum bekante, was anstatt eine bey intoleranten Zeloten sehr erklärliche Misdeutung zu verdienen, vielmehr seinen liberalen Sinn für philosophische Unabhängigkeit beweisen kann *).

Spinos

*) Die Denkart Spinoza's über die christliche Religion, namentlich über die römisch-katholische, zeigt sich am deutlichsten in seiner Antwort an Albert Burgh, einen talentvollen jungen Niederländer, der mit Spinoza's Philosophie bekant geworden, aber bey seinem Aufenthalte in Italien verleitet war, den katholischen Glauben anzunehmen, was er dem Spinoza in einem Briefe aus Florenz meldete, mit Aeußerungen, welche die Absicht verriethen, aus jenem selbst einen Proselyten zu machen. S. Spinozae Opp. posth. ep. LXXIII. LXXIV. — Zur Lebensgeschichte des Spinoza ist die vornehmste Quelle die Biographie von Johann Coler, lutherischem Prediger im Haag. Das Original kam zuerst in Holländischer Sprache heraus, als Anhang zu Coler's Widerlegung von

Spinos

Spinoza hat mehrere Schriften während seines Lebens herausgegeben, die ihm mit dem Ruhme eines

Spinoza's Exegese der Auferstehung Christi, zu Uytrecht 1698. Dann wurde sie in's Französische übersetzt und gedruckt à la Haye 1706. 12. Die deutsche Uebersetzung hat folgenden Titel: Das Leben des Benedict von Spinoza, aus denen Schriften dieses berufenen Weltweisen, und aus dem Zeugnisse vieler glaubwürdigen Personen, die ihn besonders gekant haben, gezogen und beschrieben von Johann Colero. Aus dem Franz. übersetzt und mit einigen Anmerkungen vermehrt; Frankfurt und Leipzig 1733. 8. Vgl. Refutation des erreurs de *Benoit Spinoza*. Par Mr. *de Fenelon*, par le P *Lamy*, et par le Comte de *Boulainvilliers*. Avec la vie de *Spinoza* écrite par Mr. *Jean Colerus*, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe faite par un de ses amis; à Bruxelles 1731. 8. Die hier erwähnte Vie manuscrite ist vermuthlich dieselbe, welche Heydenreich deutsch übersetzt seinem Buche: Natur und Gott nach Spinoza; Leipzig 1789 8. mit Anmerkungen vorgesetzt hat. Sie ist gedruckt unter dem Titel: La vie et l'esprit de Mr. *Benoit Spinoza*. Es wurden aber nur 70 Exemplare davon aufgelegt. Der Verfasser soll Lucas oder Lucae, ein Arzt und Vertrauter des Spinoza, gewesen seyn (Vgl. Deutscher Mercur May 1788). Sie ist in einem zu panegyrischen Tone geschrieben. Den Esprit de Spinoza hat Heydenreich nicht mit übersetzt. Er beschäfftigt sich nicht mit Gegenständen der Metaphysik, sondern mit positiven Wahrheiten verschiedener Religionen, und ist in Rom unter der Aufschrift Supiroth Sopim 1789 erschienen. Der Herausgeber hält das Werkchen fälschlich für den Tractat de tribus impostoribus. — *Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Spinoza*. — Spinocismus sive *Benedicti Spinosae*, famosi Atheistae, Vita et doctrina; dissert. auct. *Jo. Wolfgang Jaeger*; Tubingae 1710. 4 — Benedict von Spinosa nach Leben und Lehren, von H. Fr. von Diez; Dessau 1783. 8. — Leben Benedicts von Spinosa. Von M. Philipson; Brauns

eines tiefsinnigen philosophischen Denkers auch den Verdacht der Irreligiosität und des Atheismus zuzogen. Wie Bayle bemerkt, war seine erste Schrift eine Apologie, nach seinem Austritte aus der Synagoge, in spanischer Sprache, die aber nie gedruckt ist, und die schon Spuren seines nachherigen Systems enthalten haben soll, von der indessen bisher nichts hat aufgefunden werden können. Seiner Darstellung der Cartesianischen Philosophie ist schon erwähnt worden. Ein Jahr, nachdem diese herausgegeben war, erschien *Lucii Antistii Constantis* de jure Ecclesiasticorum tractatio; Alethopoli apud Cajum Valerium Pennatum, eine Schrift, worin alle öffentliche Gewalt, auch diejenige, welche sich auf die Verfassung der Wissenschaften bezieht, der Geistlichkeit abgesprochen und der weltlichen Obrigkeit allein zugeschrieben wird. Man hat diese Schrift dem Spinoza beygelegt wegen der Aehnlichkeit des Inhalts mit dem des Tractatus theologico politicus; allein diese Aehnlichkeit ist doch nicht entscheidend genug, und auch die Schreibart stimt nicht mit der Vermuthung zusammen; daher mit

Braunschweig 1790. 8. Das Bildniß des Spinoza steht vor Coler's Leben, auch in Lavater's Physiognomischen Fragmenten, und vor Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza. Sehr treffend urtheilte Heydenreich darüber: "Das Gesicht des S. bezeichnet einen starren Tiefsinn, in den Augen herscht besonders eine redliche Offenheit und ein unerschütterter Muth, und sein Mund deutet eine angenehme Bescheidenheit an. Ein feiner Anstrich von Schwermuth schwebt über dem Ganzen. Inspirirte Physignomiker müssen es gewesen seyn, die in diesem Gesicht ein Merkmal der Verwerfung (S. Menagiana Amstelod. 1695.) entdeckt haben. Unter dem Bildnisse beym Coler steht nehmlich ausdrücklich: characterem reprobationis in vultu gerens."

mit größerer Wahrscheinlichkeit Ludwig Meyer für den Verfasser gehalten wird. Hingegen als Verfasser des Tractatus theologico politicus, der unter dem angeblichen Druckorte Hamburg 1670. 4. anonymisch herauskam, hat sich Spinoza selbst in mehrern seiner Briefe bekannt. Bey der Freymüthigkeit, womit dieses Buch gegen die positive Theologie geschrieben war, fand es zwar nicht allgemeinen Beyfall im Publicum, aber wohl allgemeines Interesse, so daß es mehrmale gedruckt, in das Holländische und Französische übersetzt und unter verschiedenen Titeln verbreitet wurde. In den Schriften, welche, während Spinoza lebte, von ihm herausgegeben wurden, war überhaupt sein eigentliches philosophisches System mehr angedeutet, als in seiner ganzen Vollendung dargestellt. In dieser zeigte es sich erst in den Operibus posthumis, die nach dem Tode Spinoza's zu Amsterdam herauskamen, und nunmehr erhob sich auch eine noch zahlreichere Schaar von Widersachern, von denen aber die Meisten nicht in den Geist des Spinozistischen Systems eingedrungen waren, und es daher mit nichts weniger als treffenden Raisonnements bestritten. Indessen hatte doch der in der philosophischen und theologischen Welt entstandene Lärm über und gegen den Spinozismus die Folge, daß das große Publicum ziemlich allgemein denselben für frevelhaften Atheismus hielt, und daß er in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sogar fast ganz in Vergessenheit gerieth, einzelne philosophische Denker abgerechnet, die ihn für sich studirten. Erst in den letztern Jahren, da zwischen Mendelssohn und Jacobi ein Streit darüber entstand, ob Lessing Spinozist gewesen, gab dieser Streit Veranlassung, daß Jacobi den Spinozism nach seinem wahren

Geiste

Geiste und Werthe charakterisirte, und der philoso-phischen Muse seines Urhebers die Gerechtigkeit wie-derfuhr, die ihr gebührt *).

Das

*) Die Quellen der Philosophie des Spinoza und die Hülfsmittel zum Verständnisse und zur Beurtheilung der-selben sind überhaupt folgende: *Renati Des Cartes Prin-cipiorum philosophiae* pars prima et secunda, more geometrico demonstratae per *Benedictum de Spinosa*, Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem cogitata meta-physica, in quibus difficiliores, quae tam in parte me-taphysices generali quam speciali occurrunt, quaestio-nes breviter explicantur; Amstelod. 1663. 4. Die Vorrede ist von Ludwig Meyer, der die Herausga-be und den Druck des Werks besorgte. — *Tractatus theologico politicus*, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tan-tum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse; Hamburgi (Amstelodami) 1670. 4. Eine französische Uebersetzung ist erschienen vom Herrn von St. Glain (der sich aber nicht als Uebersetzer ge-nannt hat) mit drey verschiedenen Titeln: La clef du sanctuaire; à Amstd. 1678. 12 — Traité des ceremo-nies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes; à Amstd. 1678 12. — Reflexions curieuses d'un esprit desintereſſé sur les matieres les plus importantes au salut tant public que particulier; à Cologne 1678. 12. Dieser Uebersetzung sind auch beigefügt: Remarques cu-rieuses et necessaires pour l'intelligence de ce livre, die aus den eigenhändigen lateinischen Anmerkungen des Spinoza zu seinem Exemplare des Tractatus theo-logico politicus übersetzt sind. Von dem Originale exi-stiren noch zwey Ausgaben unter nachstehenden Titeln: *Danielis Heinsii* Operum historicorum collectio prima; Lugd Bat. 1673. ed. II. ap Isaacum Herculis — *Hen-riquez de Villacorta* M. D. a cubiculo Philippi IV Ca-roli II Archiatri opera chirurgica omnia sub auspiciis potentissimi Hispaniarum regis; Amstelodami 1673. 8. Deutsch: Benedict von Spinosa über heilige Schrift,

Das dem Spinoza eigenthümliche philosophische System, so wie es von ihm in den Ethicis aufgestellt

Schrift, Judenthum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freyheit zu philosophiren. Aus dem Lateinischen (vermuthlich von Ewald in Gotha); Gera 1787. 8. Auch unter dem Titel: Spinosa's philosophische Schriften. Erster Theil. Gera 1787. — B. d. S. *Opera posthuma*, quorum series post praefationem exhibetur (Amstelod. 1677. 4.). Hoc opere continentur: 1) *Ethica*, more geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta, in quibus agitur a) de Deo; b) de natura et origine mentis; c) de origine et natura affectuum; d) de servitute humana seu de affectuum viribus; e) de potentia intellectus seu de libertate humana; 2) *Tractatus politicus*, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut ea ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat; 3) *De intellectus emendatione* et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur; 4) *Epistolae* doctorum quorundam virorum ad B. de S. et *auctoris Responsiones* ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes; 5) Compendium grammatices linguae hebraeae. Die Ethica sind deutsch übersetzt: B. v. S. Sittenlehre, nebst Christian Wolf'ens Widerlegung; Frankfurt und Hamburg 1744. — Spinosa's Ethik, erster und zweyter Band; Gera 1790-1793 mit sehr schätzbaren Anmerkungen. Auch unter dem Titel: Spinosa's philos. Schriften B. II. III. Gera 1790-1793. — Der Tractatus politicus und die Abhandlung de intellectus emendatione sind deutsch erschienen: B. v. S. zwey Abhandlungen über die Cultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie herausgegeben und mit einer Vorrede (von Schack Hermann Ewald) Leipzig (Prag) 1786. 8. Auch eine holländische Uebersetzung ist von den Opp. posth. des Spinoza herausgekommen: De nagelate Schriften van B. D. S. Gedrukt in't Jaar 1677. 4. — *Lucii Antistii Constantis* de jure Ecclesiasticorum tractatio; Aletho-

gestellt ist, läßt sich auf folgende Haupsätze zurückführen:

I. Es kann nichts werden, wenn nicht Etwas ist, das nicht geworden war. Allem Werden muß ein Seyn zum Grunde liegen. Dies ist der alte metaphysische Satz: Aus Nichts wird Nichts, welchen Spinoza fest hielt, und aus welchem er so consequent folgerte, wie kein Philosoph vor ihm.

II. Das Werden (το Fieri) kann eben so wenig ein Anfang gehabt haben, wie das Seyn (το Esse). Das Seyn ist das in sich selbst Bestehende, ewig Unveränderliche, und kann als solches nie ein Wandelbares hervorbringen. Aus dem Nichts kann das Wandelbare aber auch nicht hervorgegangen seyn; denn aus Nichts wird Nichts.

III. Das Seyn soll das Unendliche heißen, weil es in sich selbst ist und keinem Ende seines Bestandes unterworfen. Das Werden soll das Endliche heißen aus dem entgegengesetzten Grunde. Das Seyn

Alethopoli apud Cajum Pennatum 1665. — Philosophia sive scripturae interpres; exercitatio paradoxa, in qua, veram philosophiam infallibilem sacras literas interpretandi normam esse, apodictice demonstratur et discrepantes ab hac sententiae expenduntur ac refelluntur; Eleutheropoli 1666. 4. — tertium edita et appendice *Joach. Camerarii* aucta, cum notis variis et praefatione *Jo. Sal Semleri*; Halae 1776. 8. Für den eigentlichen Verfasser dieser und der vorhergehenden Schrift wird, wie ich schon bemerkt habe, Ludwig Meyer gehalten. — Eine neue Ausgabe von Spinoza's sämtlichen Werken besorgt gegenwärtig Herr Prof. Paulus in Jena.

Seyn, das Unendliche, Unwandelbare, ist also mit dem Werden, dem Endlichen, Wandelbaren, gleich ewig.

IV. Das Endliche kann nicht außer dem Unendlichen seyn; denn wäre es dieses, so müßte es entweder ein für sich bestehendes Wesen, oder aus dem Nichts hervorgegangen seyn; das Erstere aber widerspricht seiner Natur als eines Endlichen; und das Andere ist unmöglich. Das Endliche ist also in und mit dem Unendlichen, und beyde machen eine absolute Einheit aus.

V. Das Unendliche kann auch nicht das Endliche durch eigene Kraft aus dem Nichts hervorgebracht haben; denn eine solche Kraft oder Bestimmung ist in dem Unendlichen nicht enthalten, in welchem Alles unendlich, unwandelbar und ewig wirklich ist. Diese Kraft müßte also ebenfalls aus Nichts entstanden seyn, so wie die Handlung, wodurch das unendliche Wesen das Endliche hervorbrachte, erst nach Ewigkeiten beginnen konte, welches beydes ungereimt ist. Das Endliche ist demnach zugleich mit dem Unendlichen, so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, so wie er zugleich die ganze Ewigkeit, und das Vergangene und Zukünftige in sich faßt, mit dem Unendlichen Eins und dasselbe ist.

VI. Gleichwohl ist dieser Inbegriff nicht aus endlichen Dingen zu einem Unendlichen zusammengesetzt, was wiederum ungereimt seyn würde; sondern er macht Ein Ganzes im strengsten Sinne aus, dessen Theile nur in und nach ihm seyn, nur in und nach ihm gedacht werden können; so wie Raum und Zeit beyde als Ganze vorgestellt werden, deren Theile nur in und nach ihnen vorgestellt werden können.

VII.

VII. Man muß unterscheiden zwischen dem, was in einem Dinge der Natur nach, und dem, was der Zeit nach eher ist. Jenes kann statt finden ohne dieses. So ist die körperliche Ausdehnung der Natur nach eher, als dieser oder jener Modus derselben; ob sie gleich nie für sich ohne diesen oder jenen bestimten Modus, das ist, der Zeit nach oder außer dem Verstande vor ihm da seyn kann. So ist das Denken seiner Natur nach eher, als diese oder jene Vorstellung; aber es kann doch nicht anders als in irgend einem bestimten Modus, das heißt, der Zeit nach mit dieser oder jener Vorstellung zugleich wirklich seyn. Wenn man z. B. alle Modi der körperlichen Ausdehnung auf die vier Elemente, Wasser, Erde, Luft, und Feuer zurückführte; so ließe sich die körperliche Ausdehnung im Wasser denken, ohne daß sie Feuer, in der Erde, ohne daß sie Luft wäre. Allein alle diese Modi für sich könten doch nicht gedacht werden, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszusetzen, und diese letzte wäre in jedem Elemente der Natur nach das Erste.

VIII. Das Erste in allen Dingen, den ausgedehnten sowohl als den denkenden, ist das absolute Seyn, das Allgegenwärtige, Unwandelbare, Wirkliche, was selbst nie Eigenschaft, sondern von welchem alles Andere Eigenschaft ist. Dieses einzige allgegenwärtige unendliche Seyn nennt Spinoza die Substanz oder Gott.

IX. Diese Substanz oder Gottheit ist also durchaus kein einzelnes, abgesondertes, verschiedenes Ding, noch eine besondre Art der Dinge. Es kann ihr keine der Bestimmungen zukommen, wodurch ein einzelnes Ding unterschieden wird; also auch nicht

ein eigenes besonders Denken und Bewußtseyn, keine eigene besondere Ausdehnung, Figur, Farbe u. dgl. Sie ist bloß Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz.

X. Sofern die einzelnen Dinge besondere Modi oder Bestimmungen des Seyns ausdrücken, sind sie nicht wahre entia, sondern vielmehr non entia, indem das einzige wahrhafte Seyn nur in dem unbestimten unendlichen Wesen enthalten ist (Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet.).

XI. Die Eigenschaften der Gottheit oder der Substanz sind unendliche Ausdehnung (expansio infinita), und unendliches Denken (cogitatio infinita). Beyde sind aber Eins und Dasselbe, und machen eine unzertrennliche Einheit aus; so daß es gleichgültig ist, ob man die Gottheit als unendlich ausgedehnt, oder als unendlich denkend betrachtet, indem beydes daraus einerley ist. Die Ordnung und der Zusammenhang dieser Begriffe sind dieselben mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge, und was sich aus diesem formal ergiebt, ergiebt sich aus jenem objectiv und umgekehrt. Gott ist unendlich ausgedehnt dadurch, daß er sich unendlich denkt, und er denkt sich unendlich dadurch, daß er unendlich ausgedehnt ist.

XII. Die einzelnen körperlichen Dinge sind Modi der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung. Sie sind mit ihr unendlich, unveränderlich und ewig, und Gott ist ihre Ursache, wie er die Ursache seiner selbst ist; denn Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt; keine von ihnen

nen kann die andere hervorgebracht haben, so wenig wie sie aus Nichts enstanden seyn können, so daß also Gott ihre unmittelbare Ursache seyn muß. Auf jene beyden Modi in der unendlichen Ausdehnung gründet sich die wesentliche Form aller möglichen körperlichen Gestalten und Kräfte; sie sind das a priori von diesen.

XIII. Auf die beyden unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen sich die beyden unmittelbaren Modi des unendlichen absoluten Denkens: Willen und Verstand. Sie enthalten objectiv, was jene formal enthalten, und sind, respective, vor allen einzelnen Dingen, sowohl der ausgedehnten als der denkenden Natur.

XIV. Vor der Bewegung und Ruhe ist die unendliche Ausdehnung, und vor dem Willen und Verstande das unendliche Denken. Die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken kommen allein der Natura naturans zu; hingegen die unendliche Bewegung und Ruhe, der unendliche Verstand und Willen der Natura naturata. Gott ist demnach bloß die unendliche Substanz, ohne alle Affectionen, in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, als freye Ursache (Natura naturans) betrachtet, und als solche ist er weder bewegt noch ruhend, hat er weder einen unendlichen oder einen endlichen Verstand, noch einen unendlichen oder endlichen Willen. Es ist nun aus dem Obigen klar, wie diese verschiedenen Dinge in einander und zugleich, und doch der Natur nach vor und nach einander seyn können; ferner: daß so wenig es außer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe nebst einer besondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es

eben so wenig außer den denkenden endlichen Dingen noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne.

XV. Der unendliche Verstand oder das Modificatum modificatione des unendlichen absoluten Denkens entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges. Das einzelne Ding kann eben so wenig die Ursache seines Begriffes, als der Begriff die Ursache des einzelnen Dinges seyn; oder das Denken kann eben so wenig von der Ausdehnung herrühren, als die Ausdehnung vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, sind zwey verschiedene Wesen; aber nur in Einem Dinge; oder: Beyde sind Ein und Dasselbe Ding, das nur unter verschiedenen Eigenschaften betrachtet wird.

XVI. Das absolute Denken ist das reine unmittelbare Bewußtseyn in dem allgemeinen Seyn oder der Substanz. Wir haben aber von den Eigenschaften der Substanz außer dem Denken nur die Vorstellung der köperlichen Ausdehnung, und also können wir den Satz feststellen: Da mit der Ausdehnung Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft ist, so muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehn.

XVII. Das Bewußtseyn eines Gegenstandes heißt der Begriff desselben, und dieser Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff seyn. Ein unmittelbarer Begriff an und für sich allein betrachtet ist ohne Vorstellung. Die Vorstellungen entstehen aus mittelbaren Begriffen, und erfodern mittelbare Gegenstände, d. i. wo Vorstellungen sind, da müssen mehrere einzelne

zelne Dinge seyn, die sich auf einander beziehen; da muß sich mit dem Innerlichen auch ein Aeußerliches darstellen.

XVIII. Der unmittelbare directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges heißt der Geist, die Seele (mens) desselben einzelnen Dinges; das einzelne Ding, als der unmittelbare directe Gegenstand eines solchen Begriffs, heißt der Leib. In diesem Leibe empfindet die Seele alles Andere, was sie außer ihrem Leibe selbst gewahr wird, und sie wird es nicht anders gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr werden; sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennt auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die sich außer ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben. Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter andern einzelnen Dingen, zum Daseyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daseyn sich erhalten kann. Es kann also sein Innerliches ohne Aeußerliches nicht bestehen, d. i. der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andere äußerliche Dinge und dieser Dinge wieder auf ihn — es kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beschaffenheiten weder daseyn, noch als wirklich vorhanden gedacht werden.

XIX. In dem unmittelbaren Begriffe von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes besteht das Bewußtseyn der Seele, und dieses Bewußtseyn ist mit der

Seele eben so vereinigt, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Nehmlich: Der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewisse bestimte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe sind ganz und gar Ein und dasselbe Ding, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten betrachtet wird.

XX. Da die Seele nichts anders, als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit diesem Ein und dasselbe Ding ist, so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts anders als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung oder objectiv, und die Entschlüsse des Willens sind auf dieselbe Weise nur Bestimmungen des Körpers. Auch das Wesen der Seele ist nichts anderes, als das Wesen ihres Körpers objectiv.

XXI. Jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus in's Unendliche, und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entspringen. Da nun die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge einerley ist; so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entspringen; sondern er muß auf dieselbe Weise, wie jedes einzelne körperliche Ding, zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimten körperlichen Dinge zugleich vorhanden seyn.

XXII. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott her-

hervorgebracht vermöge der unmittelbaren Affectionen und Beschaffenheiten seines Wesens. Diese sind aber mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache eben so, wie er die Ursache seiner selbst ist. Diese einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie bloß eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXIII. Dasselbe gilt von den Begriffen der einzelnen Dinge; sie werden von Gott auf keine andere Weise hervorgebracht, und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andere Weise da, als wie die körperlichen Gestalten mittelst der unendlichen Bewegung alle zugleich und immer eben wirklich in der unendlichen Ausdehnung vorhanden sind.

XXIV. Von einem einzelnen wirklich vorhandenen oder durchaus bestimmten Dinge kann also kein Begriff in Gott vorhanden seyn, insofern derselbe unendlich ist; sondern er ist in demselben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein solches einzelnes Ding in ihm entsteht, und mit demselben sein Begriff; das ist, dieser Begriff ist nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und ist außerdem gar nicht in Gott vorhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor und nach ihm.

XXV. Alle einzelne Dinge setzen sich gegenseitig einander voraus und beziehen sich auf einander, so daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übri-

gen ohne das eine weder seyn noch gedacht werden können, d. i. sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: sie sind in Einem schlechterdings untheilbaren unendlichen Dinge und auf keine andere Weise da und beysammen.

XXVI. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beysammen sind, ist die unendliche Ausdehnung. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Begriffe da und beysammen sind, ist das unendliche absolute Denken. Beyde gehören zu dem Wesen Gottes und sind in demselben begriffen. Daher kann Gott, distinctive, so wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes, genannt werden, sondern dieselbe Substanz und zugleich denkend. Mit andern Worten: Es liegt keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als außer einander seyende Dinge, deren jedes für sich ein eigenes Daseyn hätte, angesehen werden könnten; sondern alle sind nur Realitäten, oder substantielle wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges, jenes transscendentalen Seyns nehmlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann, und in dem Alles nothwendig sich durchdringen und schlechterdings zu Einem werden muß.

XXVII. Der unendliche Begriff Gottes also sowohl von seinem Wesen, als von allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff. Dieser Begriff, da er einzig und untheilbar ist, muß also, wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder der Begriff eines jeden Körpers oder einzelnen Dinges, es sey was es wolle,

wolle, muß das unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen.

XXVIII. Alle Begriffe Gottes sind wahr, weil sie mit ihren Gegenständen (ideatis) übereinkommen. Ueberhaupt können die Begriffe nichts Positives enthalten, weshalb sie falsch genannt werden könten; denn es läßt sich gar kein positiver Modus des Denkens annehmen, der die Form des Irrthums oder des Falschen constituirte. Er kann weder in Gott noch außer Gott seyn oder gedacht werden. Also auch jeder Begriff des Menschen, der absolut, adäquat und vollkommen ist, ist wahr. Unter dem dem Menschen beygelegten adäquaten und vollkommen Begriffe wird nichts anders verstanden, als daß ein solcher Begriff in Gott sey, sofern Gott das Wesen unsers Geistes ausmacht.

XXIX. Das Falsche besteht demnach in einer Privation der Erkentniß, welche bey unadäquaten, unvollständigen und verworrenen Begriffen statt findet. Es besteht also nicht in einer absoluten Privation oder Unwissenheit. Z. B. die Menschen täuschen sich, wenn sie sich für frey halten; denn diese ihre Meynung beruht lediglich darauf, daß sie sich wohl ihrer Handlungen, aber nicht der Ursachen bewußt sind, von welchen sie determinirt werden. Das ist also eigentlich die Idee, welche sie von ihrer Freyheit haben, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Die Abhängigkeit der menschlichen Handlungen von einem Willen ist Geschwätz, womit kein deutlicher Begriff verbunden ist; denn was der Wille sey, und wie er den Körper bewege, weiß Niemand. In Gott können keine unadäquate, unvollständige und unvollkomme Ideen seyn; diese gehören also nur einem besondern

endlis

endlichen Geiste an, und in diesem erfolgen sie mit gleicher Nothwendigkeit, wie ihr Gegentheil.

XXX. Was dem menschlichen Körper und den äußern Körpern, von welchen jener afficirt zu werden pflegt, im Ganzen und in jedem Theile derselben eigenthümlich und gemeinschaftlich ist, davon muß auch ein adäquater Begriff im Verstande existiren. Der Verstand wird also um desto fähiger seyn, mehr Dinge adäquat wahrzunehmen, je mehr sein Körper mit andern Körpern Gemeinschaftliches hat. Dies verbreitet Licht über den Ursprung und die Wahrheit der allgemeinen Begriffe im menschlichen Verstande. Diese gründen sich darauf, daß der menschliche Körper als endlich, nur eine gewisse Zahl Bilder zugleich deutlich auffassen kann; wird diese Zahl überschritten, so fangen die Bilder an, sich unter einander zu verwirren, und die Verwirrung nimt zu, wie jene Zahl. Hieraus erhellt, daß auch der Verstand nur so viel Bilder zugleich mit Deutlichkeit denken kann, als in seinem Körper sich Bilder zugleich mit Deutlichkeit befinden. Wenn aber die Bilder im Körper ganz verwirrt werden, so wird auch der Geist alle Körper verworren ohne alle Unterscheidung denken, und gleichsam unter einem Attribute, z. B. des Dinges, begreifen. Aus solchen Ursachen sind die allgemeinen Begriffe entstanden, wie Mensch, Pferd, Hund u. dgl. Die allgemeinen Begriffe werden aber nicht von Allen auf gleiche Weise gebildet; sondern sind bey einem Jeden verschieden nach Beschaffenheit der Gegenstände, welche seinen Körper afficirt haben, und deren der Verstand sich also auch leichter wieder erinnert; daher man sich nicht wundern darf, daß unter den Philosophen, welche die Natur durch

solche

solche allgemeine Begriffe erklären wollten, so viele Streitigkeiten darüber gewesen sind.

Die Erfahrung lehrt, daß wir viele allgemeine Begriffe bilden, 1) aus einzelnen Wahrnehmungen, die wir unvollständig, verworren und unbestimt aufgefaßt haben; 2) aus Zeichen, bey denen wir uns dunkel ähnlicher Gegenstände mit denen erinnern, auf welche sich jene Zeichen eigentlich beziehen, obgleich die Gegenstände, wenn sie auch in manchen Stücken ähnlich sind, doch oft auch ganz andere Merkmale haben. Diese beyden Arten der Erkentniß nennt Spinoza Meynungen oder Einbildungen. 3) Wir haben aber auch allgemeine Begriffe, welche den Gegenständen wirklich angemessen sind. Diese heißen Verstandeswahrheiten. 4) Außerdem giebt es noch eine Art der Erkentniß, die intuitive Erkentniß genannt werden kann. Diese schreitet von einer adäquaten Idee des formalen Wesens gewisser Attribute der Gottheit zu einer adäquaten Erkentniß des Realwesens der Dinge fort.

XXXI. Die Meynungen und Einbildungen sind allein die Ursache des Irrthums; hingegen die Erkentnisse der dritten und vierten Art sind immer nothwendig wahr, und durch diese letztern lernen wir auch das Wahre vom Irrthume unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, weiß, daß er sie hat, und kann an der Wahrheit ihres Gegenstandes gar nicht zweifeln. Denn eine wahre Idee haben, ist nichts Anderes, als den Gegenstand auf's vollkommenste erkennen. So wie das Licht zugleich sich selbst und die Finsterniß offenbart, so ist auch die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Irrthums. Der menschliche Geist, sofern er wirklich die Gegenstände vernimt, ist ein

Theil

Theil des unendlichen göttlichen Verstandes, und also folgt nothwendig, daß seine deutlichen und bestimten Ideen eben so wahr sind, wie die Ideen Gottes.

XXXII. Es ist nicht Sache der Vernunft, die Dinge als zufällig zu betrachten; sondern sie betrachtet dieselben nur als nothwendig, weil sie sie so betrachtet, wie sie wirklich sind. Die Erkentniß des Zufälligen in Ansehung des Vergangenen und Künftigen hängt daher lediglich von der Imagination ab.

XXXIII. Im menschlichen Geiste ist kein absoluter oder freyer Wille; sondern der Geist wird zu seinen Willensbestimmungen von Ursachen determinirt, die wieder in's Unendliche von andern Ursachen determinirt werden. Denn der Geist ist eine bestimte und determinirte Art zu denken, und kann also nicht die freye Ursache seiner Handlungen seyn. Es giebt überhaupt kein absolutes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen, eben so wie es kein absolutes Vermögen zu erkennen, zu begehren, zu lieben u. s. w. giebt. Alle diese angeblichen Vermögen sind erdichtet; es sind metaphysische Wesen, Universalbegriffe, die aus particularen gebildet werden. Es wird hier aber unter dem Willen das Vermögen, zu bejahen und zu verneinen, über das Wahre oder Falsche zu entscheiden, nicht die Begierde, verstanden.

XXXIV. Obgleich kein absolutes Vermögen zu wollen existirt, so giebt es doch besondere Willensbestimmungen (volitiones). Diese können aber nichts anders seyn, als die Ideen, welche der Geist von ihnen hat. Die Willensbestimmung und die Idee sind daher einerley, und so folgt, daß überhaupt Verstand und Willen einerley sind. Spinoza prüft

mehrere Einwürfe, die sich hiergegen vorbringen lassen. Einige haben geglaubt, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, und deßwegen von diesem verschieden sey. Der Verstand ist endlich; der Willen aber unendlich. Ferner, die Erfahrung scheint zu lehren, daß wir unser Urtheil aufschieben können, bevor wir gewissen Vorstellungen beypflichten; daher saat man von Niemanden, daß er sich irre, wenn er bloß etwas erkennt, sondern bloß, wenn er der Erkentniß beypflichtet oder nicht beypflichtet. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd dichtet, behauptet noch nicht, daß es wirklich geflügelte Pferde gebe, als bis er dieses in der That behauptet. Hieraus erhellt aber, daß der Wille oder das Vermögen, einer Erkentniß beyzustimmen oder nicht beyzustimmen, frey und vom Verstande verschieden sey. Drittens: Eine Bejahung scheint nicht mehr Realität zu enthalten, als die andere; es gehört nicht mehr Kraft zum Bejahen, daß das Wahre wahr, als daß das Falsche wahr sey; wir nehmen aber Ideen wahr, die mehr Realität oder Vollkommenheit haben, als andere; denn so wie ein Object mächtiger und vortrefflicher als das andere ist, so sind es auch die entsprechenden Ideen. Dies scheint ebenfalls eine Verschiedenheit zwischen dem Verstande und dem Willen zu beweisen. Endlich wenn der Mensch nicht mit Freyheit des Willens handelt, was soll geschehen bey entgegengesetzten aber gleich stark motivirten Handlungen, z. B. in der Lage, worin sich Buridan's Esel befand? Soll er verhungern oder verdursten? Behauptet man dies, so verleugnet man die menschliche oder thierische Natur. Behauptet man aber das Gegentheil, so räumt man eben damit eine freye Selbstdetermination ein.

In Ansehung des ersten Einwurfs giebt Spinoza zu, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, wenn unter dem Verstande nur deutliche und bestimte Ideen gedacht werden; denkt man unter dem Verstande das Vermögen der Begriffe überhaupt, so kann der Verstand eben so unendlich genannt werden, wie der Willen. Denn so wie man successiv unendlich Vieles wollen kann, so kann man auch unendlich viel erkennen, und der Wille hat hierin keinen Vorzug vor dem Verstande, kann also auch nicht deßhalb von ihm verschieden seyn. Wollte Jemand behaupten, daß es unendlich viele Dinge gebe, die wir nicht wahrzunehmen vermögen, so ist zu erwiedern, daß wenn wir jene Dinge nicht denken können, so können wir sie auch schlechterdings nicht wollen.

Gegen den zweyten Einwurf leugnet Spinoza, daß der Mensch die Freyheit habe, sein Urtheil aufzuschieben. Wenn wir sagen, Jemand schiebe sein Urtheil auf, so verstehn wir darunter, daß er den Gegenstand, welchen er wahrnimt, nicht adäquat wahrnehme. Die Aufschiebung des Urtheils ist also in der That eine Wahrnehmung, und kein freyes Wollen. Wir bemerken dieses im Schlafe. Es ist vielleicht Niemand, der glaubt, daß im Traume er die Freyheit habe, sein Urtheil über die Gegenstände des Traumes aufzuschieben, und zu bewirken, daß er das von nicht träume, wovon er wirklich träumt; und nichts desto weniger ereignet es sich, daß wir auch im Traume unser Urtheil suspendiren, indem wir träumen, daß wir nicht träumen. Die Suspension des Urtheils ist also bloß eine nicht adäquate Wahrnehmung.

Hiermit ist auch auf den dritten Einwurf geantwortet, daß der Wille etwas Allgemeines sey, was

von

von allen Ideen prädicirt wird. Dieses Allgemeine bezeichnet nur dasjenige, was allen Ideen gemeinsam ist, nemlich die Bejahung, deren adäquates Wesen, soweit sie abstract genommen wird, in jeder Idee dieselbe seyn muß; aber nicht sofern sie das Wesen der Idee selbst bestimmend gedacht wird; denn hier sind einzelne Bejahungen eben so unter einander verschieden, wie die Ideen selbst. Hernach leugnet Spinoza auch schlechthin, daß wir ein gleiches Denkvermögen bedürfen, um zu bejahen, daß das Wahre wahr, als, daß das Falsche wahr sey. Denn diese beyden Bejahungen, wenn man auf ihren Sinn sieht, verhalten sich zu einander, wie Seyn zum Nichtseyn; es ist aber nichts Positives in den Ideen, was die Form des Falschen constituirte.

Was endlich den vierten Einwurf betrifft, so gab Spinoza zu, daß ein Mensch, der unter entgegengesetzten gleich stark motivirten Handlungen zu wählen habe (nehmlich, der nichts anders wahrnimt als Hunger und Durst, und eine solche Speise und einen solchen Trank, die gleich weit von ihm abstehen), vor Hunger und Durst umkommen werde. Fragt man, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel, als für einen Menschen gehalten werden müsse? Dico me nescire, antwortet Spinoza, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani etc.

Den Hauptnutzen seines Systems, so weit es bisher dargestellt ist, bestimte Spinoza folgendermaßen: Erstlich: Es lehrt uns, daß wir allein nach dem Willen Gottes handeln, und an der göttlichen Natur Theil nehmen, und zwar um so mehr,

je vollkomner wir handeln, und je mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre kann nicht nur das Gemüth beruhigen; sondern sie zeigt auch, worin unsre höchste Glückseligkeit bestehe, nehmlich in der Erkentniß Gottes, wodurch wir angetrieben werden, nur das zu thun, was die Liebe und Frömmigkeit uns anräthen. Daher erhellt auch, wie sehr diejenigen den wahren Begriff der Tugend verkennen, welche erwarten, für die edelsten Handlungen gleichsam als für die höchste Knechtschaft von Gott mit den höchsten Belohnungen geehrt zu werden, als ob die Tugend oder der Dienst Gottes nicht an sich selbst Glückseligkeit und die höchste Freyheit wäre. Zweytens: Aus der obigen Lehre sehen wir auch ein, wie wir uns in Ansehung der Glücksgüter, die nicht in unserer Gewalt sind, d. i. solcher Dinge, die nicht durch unsere Natur bestimt werden, zu verhalten haben. Wir müssen Glück und Unglück mit Gleichmuthe erwarten und ertragen, weil alles durch den ewigen Rathschluß Gottes mit eben der Nothwendigkeit erfolgt, wie aus dem Wesen des Triangels folgt, daß die drey Winkel zwey rechten gleich sind. Drittens ist die obige Lehre dem gesellschaftlichen Leben sehr nützlich; sie zeigt, daß man Niemanden verachten, verspotten, hassen, beneiden dürfe; sie ermuntert zur Genügsamkeit und zur Hülfleistung gegen den Nächsten, nicht aus weibischem Mitleiden, aus Eingenommenheit oder Aberglauben, sondern nach Anleitung der Vernunft. Endlich enthält sie auch die Grundsätze für die Einrichtung und Verwaltung der Staten, um die möglich größte Glückseligkeit und Freyheit der Bürger zu bewirken.

Spinoza hat sich nicht darauf eingeschränkt, diese Resultate aus seinem Systeme bloß im Allgemeinen

nen

nen anzugeben; sondern er hat sich auch in drey besondern Abschnitten seiner Ethik ausführlich über die praktische Natur des Menschen verbreitet. Er beobachtet auch hier dieselbe geometrische Methode, wie in den Abschnitten von Gott und dem menschlichen Verstande. Denn, sagt er, die Affecten, die auf die menschlichen Handlungen den entscheidendsten Einfluß haben, entspringen eben so aus der Nothwendigkeit der Natur; haben eben so gewisse Ursachen und Eigenschaften, wodurch sie erkannt werden, wie alle übrigen Dinge.

Vorläufig stellt Spinoza einige Worterklärungen und Axiome auf. Sie betreffen den Begriff einer adäquaten Ursache und ihres Gegentheils; des Leidens und Thuns, und der Affecten überhaupt. Eine adäquate Ursache ist diejenige, deren Effect klar und bestimt aus derselben erkant werden kann; eine inadäquate oder partiale ist diejenige, deren Effect nicht ganz aus ihr erkant zu werden vermag. Wir handeln alsdenn, wenn in uns oder außer uns etwas geschieht, wovon wir die adäquate Ursache sind, d. i. wenn aus unserer Natur Etwas in uns oder außer uns folgt, was sich aus derselben allein deutlich und bestimt erkennen läßt. Hingegen leiden wir, wenn in uns etwas geschieht, oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur die partiale Ursache sind. Unter Affecten versteht Spinoza überhaupt diejenigen Affectionen des Körpers, wodurch das Vermögen desselben zu handeln vermehrt oder verringert, befördert oder gehindert wird, und zugleich die Ideen jener Affectionen. Können wir also die adäquate Ursache einer der Affectionen seyn, so ist der Affect mit Handlung; im Gegentheile ist er

mit Leiden einerley. Als Axiome nimt Spinoza folgende beyde an: Der menschliche Körper kann auf vielerley Weise so afficirt werden, daß dadurch sein Vermögen zu handeln vermehrt oder verringert, und auch auf solche Weise, daß es nicht vermehrt und verringert wird. — Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden, und nichts desto weniger die Impressionen der Objecte und sonach auch die Bilder derselben behalten.

Die praktische Philosophie des Spinoza selbst läßt sich wiederum auf nachstehende Hauptsätze zurückführen:

I. Der menschliche Geist thut Einiges und leidet Einiges; sofern er adäquate Ideen hat, handelt er nothwendig; sofern er aber inadäquate Ideen hat, leidet er nothwendig. Der Geist ist also desto mehr Passionen unterworfen, je mehr er inadäquate Ideen hat, und ist um so thätiger, je mehr adäquate Ideen in ihm sind.

II. Weder der Körper kann den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe oder etwas Anderm, wenn es noch etwas Anderes giebt, determiniren. Alles, was zum Denken gehört, kann nur durch das Attribut der Gottheit, das unendliche Denken, (nicht durch die Ausdehnung oder den Körper); so wie Alles, was zum Körper gehört, nur durch die unendliche Ausdehnung der Gottheit (nicht durch das Denken) determinirt werden. Der Zusammenhang der Actionen und Passionen des Körpers ist aber identisch mit dem Zusammenhange der Actionen und Passionen des Geistes. Spinoza sucht hier besonders das gemeine Vorurtheil zu widerlegen, daß Körper und Geist einen gegenseitigen

phyſi-

physischen Einfluß auf einander erweisen. Schon die Erfahrung lehrt, sagt er, daß der Körper Vieles thut, was nicht durch den Geist bestimt wird, und doch zweckmäßig geschieht; auch kann Niemand angeben, wie der Geist den Körper bewege, und welchen Grad der Bewegung und der Schnelligkeit derselben er ihm mittheilen könne. Wenn der Körper unthätig ist, z. B. im Schlafe, ist auch der Geist zum Denken unfähig; auch ist dieser nicht immer eben so aufgelegt zum Denken über dieselben Gegenstände; sondern die Aufgelegtheit richtet sich nach dem Zustande des Körpers. Beruft man sich auf die Erfahrung, daß der Geist den Körper determinire, so läßt sich die Behauptung auch aus derselben Erfahrung widerlegen. So lehrt die Erfahrung, daß die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als ihre Neigungen zu regieren. Gleichwohl glauben Einige, daß der Mensch das frey thue, was er nur nach einer geringen Begierde verrichte, weil die Neigung zu den Gegenständen solcher Handlungen leicht durch das Andenken an irgend ein anderes Object unterdrückt werden könne; allein solche Handlungen seyen nicht frey, wozu wir durch eine heftige Begierde, die nicht durch die Vorstellung eines andern Objects gemindert werden kann, angetrieben werden. Dennoch findet auch hier eine Täuschung statt. Das Kind wähnt frey die Milch der Mutter zu begehren; der erzürnte Knabe meynt frey nach Rache zu streben. Der Betrunkene bildet sich ein, aus freyem Entschlusse des Geistes geredet zu haben, was er, wenn er nüchtern geworden ist, sehr wünschte verschwiegen zu haben. Hier lehren doch sowohl Erfahrung als Vernunft, daß die Menschen bloß deßwegen sich für frey halten, weil sie sich ihrer Handlungen, aber nicht der Ursa-

chen bewußt sind, welche die Handlungen determinirten. Die Entschlüsse des Geistes sind nichts anders als die Begierden selbst, nur verschieden nach der verschiedenen Disposition des Körpers. Jeder handelt immer nach seinem Affecte; wer von entgegengesetzten Affecten motivirt wird, weiß nicht, was er will; wer gar keinen Affect hat, wird durch den leisesten Antrieb hierzu oder dazu bestimt. Hieraus erhellt, daß sowohl der Entschluß des Geistes, als die Neigung, und die Determination des Körpers von Natur zugleich oder vielmehr Eins und dasselbe sind. Betrachten wir es in Beziehung auf das Attribut des Denkens, so nennen wir es einen Entschluß; betrachten wir es aber in Beziehung auf das Attribut der Ausdehnung nach den Gesetzen der Bewegung und Ruhe, so nennen wir es Determination. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant.

III. Ein Ding kann nur durch eine äußere Ursache vernichtet werden; denn die Definition eines Dinges setzt nur sein Wesen, hebt es aber nicht auf; es läßt sich also nichts darin finden, was das Ding vernichten könte. Sofern ein Ding das andere vernichten kann, sind sie einander entgegengesetzt, und können nicht in demselben Subjecte zusammen bestehen.

IV. Jedes Ding, das für sich besteht, strebt in seinem Daseyn zu verharren. Dieses Streben ist nichts anders, als die wirkliche Existenz des Dinges selbst; es drückt keine bestimte, sondern eine unbestimte Zeit aus.

V. Der Geist, nicht nur sofern er klare und bestimte, sondern auch soferne er verworrene Vorstellungen hat, strebt sein Daseyn in einer der Zeit nach unbestimten Dauer zu erhalten, und ist sich dieses seines Strebens bewußt. Wird das Bestreben auf den Geist allein bezogen, so heißt es der Wille. Wird es aber zugleich auf Geist und Körper bezogen, so heißt es Neigung (Appetitus), die folglich nichts anders ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur nothwendig fließt, was zur Erhaltung des Menschen dient, und welches zu bewirken der Mensch daher determinirt ist. Zwischen der Neigung und der Begierde (cupiditas) ist kein Unterschied, außer daß die letztere gemeiniglich auf die Menschen bezogen und als in ihnen mit Bewußtseyn vorhanden vorgestellt wird. Der Mensch also strebt nicht wonach, will und begehrt nichts, weil er es für gut hielte, sondern weil er wonach strebt, es will und begehrt, hält er es für gut.

VI. Eine Idee, welche die Idee unsers Körpers ausschließt, kann es nicht im Geiste geben; denn sie ist ihm entgegengesetzt. Was unsern Körper vernichten kann, kann nicht in ihm enthalten seyn; es kann also auch hiervon keine Idee in Gott seyn, soweit er eine Idee von unserm Körper hat, d. i. es kann keine Idee hiervon in unserm Geiste geben. Im Gegentheile, da das Erste, was das Wesen unsers Geistes constituirt, die Idee von unserm wirklich existirenden Körper ist, so ist es auch das erste und wesentlichste Bestreben unsers Geistes, die Idee des Körpers zu setzen; und sonach ist die Idee von der Nichtexistenz des Körpers der Natur des Geistes entgegengesetzt.

VII. Was das Vermögen unsers Körpers zu handeln vergrößert oder verringert, befördert oder hin-

dert, dessen Idee vergrößert oder verringert, befördert oder hindert auch das Vermögen des Geistes zu denken. Der Geist kann also Veränderungen leiden, und zur größern oder geringern Vollkommenheit übergehn. Hieraus lassen sich die Passionen der Freude und der Traurigkeit erklären. Jene ist der Uebergang des Geistes zur größern Vollkommenheit; diese der Uebergang zur geringern.

VIII. Der Geist sucht so viel möglich Dinge vorzustellen, welche das Vermögen des Körpers zu handeln vergrößern und befördern. Wenn er sich aber Dinge vorstellt, welche das Vermögen des Körpers zu handeln schwächen und hindern, so strebt er so viel möglich sich solcher Gegenstände zu erinnern, wodurch die Existenz jener aufgehoben wird. Hieraus erhellt, was Liebe und Haß (Abscheu) sey. Die Liebe ist die Freude, der Haß ist die Traurigkeit, jedes begleitet von der Idee ihrer äußern Ursache. Daher sucht der Liebende den Gegenstand seiner Liebe zu vergegenwärtigen und zu erhalten; so wie der Hassende, ihn zu entfernen und zu vernichten.

Spinoza entwickelt nun umständlicher die verschiedenen Ursachen, Wirkungen und Modificationen der Freude und Traurigkeit, die er als die Hauptpassionen des menschlichen Gemüths ansieht. Es giebt so viele Arten der Freude, Traurigkeit, und der aus ihnen zusammengesetzten Affecten, wie der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, der Furcht, als es Arten von Gegenständen giebt, durch welche wir afficirt werden. Der Affect des einen Individuum's unterscheidet sich von dem des andern nur in soweit, als sich das Wesen des Einen von dem des Andern unterscheidet. Andere Affecten, als Freude, sind in Beziehung auf den

Geist,

Geist, soferne er handelt, nicht vorhanden; denn die Traurigkeit hebt das Vermögen des Geistes zu handeln auf, oder mindert dasselbe.

Von der Schilderung der Affecten, ihrer Beschaffenheit und Gründe, geht Spinoza zur Erörterung des Verhältnisses über, worin die Affecten zur Freyheit und Sittlichkeit des Menschen stehn, und der Angabe der hierauf sich beziehenden praktischen Regeln. Er handelt zuvörderst von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Affecten, und hernach von der menschlichen Freyheit oder der Macht der Vernunft.

Vorläufig macht Spinoza auch hier wiederum einige Bemerkungen über die Begriffe des Vollkomnen und Unvollkomnen, des Guten und des Uebels. Ursprünglich bezeichnete man durch Vollkommenheit die Vollendung einer Sache dem Zwecke des Urhebers gemäß; durch Unvollkommenheit die Nichtvollendung derselben. Ist also von einem Werke die Rede, dessen Zweck ganz unbekannt ist, so kann auch weder die Vollkommenheit noch die Unvollkommenheit desselben bestimt werden. In der Folge ward der Begriff dieser Wörter geändert. Jeder nannte vollkommen, was mit einem allgemeinen Begriffe, den er selbst sich von einem gewissen Gegenstande gemacht hatte, übereinzustimmen schien; das Gegentheil nannte er unvollkommen, mochte die Sache auch dem Begriffe des Urhebers völlig entsprechen. Eben deßwegen werden auch Naturproducte, an denen die menschliche Kunst gar keinen Theil hat, vollkommen oder unvollkommen genannt (wiewohl der Zweck ihres Urhebers dabey gar nicht erkennbar ist); denn die Menschen bilden sich sowohl von Naturdingen als von Kunst-

producten allgemeine Begriffe, die ihnen zu Normen der Beurtheilung dienen. Offenbar heißt also die Natur mehr nach einem Vorurtheile vollkommen oder unvollkommen, als aus einem wahren Erkentnißgrunde. Die Natur handelt gar nicht eines Zweckes wegen. Vielmehr das ewige unendliche Wesen, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach eben der Nothwendigkeit, nach welcher es existirt. Die Ursache also, warum Gott handelt, ist dieselbe mit der, warum er existirt. Was wir mit dem Namen Endursache bezeichnen, ist nichts anders, als der menschliche Trieb selbst, sofern er als das Princip oder die erste Ursache irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. sagen, es sey der Zweck dieses oder jenes Hauses gewesen, darin zu wohnen, so verstehn wir hierunter nicht anders, als daß Jemand, weil er sich die Vortheile des Wohnens in einem Hause vorstellte, den Trieb bekam, das Haus zu bauen.

Die gewöhnliche Vorstellungsart also, daß die Natur zuweilen ihren Zweck verfehle, und unvollkomne Dinge hervorbringe, ist Wahn. Ueberhaupt sind Vollkommenheit und Unvollkommenheit nur Begriffe, die entspringen, wenn wir Individuen derselben Gattung oder Art mit einander vergleichen. Daher wird vom Spinoza auch die Realität mit der Vollkommenheit identisch genommen, weil wir alle Naturindividuen auf eine höchste Gattung, den Begriff des Seyns, zu beziehen pflegen. Wenn wir nun in dieser Beziehung Individuen mit einander vergleichen, und bey einigen mehr Entität oder Realität anzutreffen glauben, als bey andern; so erklären wir jene für vollkomner, als diese; und wenn wir

wie

ihnen etwas beylegen, was eine Negation ausdrückt, wie Schranke, Ende, Unvermögen u. dgl., so erklären wir sie insofern für unvollkommen, nicht weil ihnen etwas Wesentliches fehlte, oder weil die Natur bey ihnen ihren Zweck nicht erreicht hätte; sondern weil sie unsern Geist nicht so afficiren, als die sogenannten vollkomnen Dinge. Es gehört nichts zum Wesen eines Dinges, als das, was aus der nothwendigen Natur der wirkenden Ursache folgt, und was aus dieser folgt, erfolgt nothwendig.

Auch die Begriffe des Guten und Uebels zeigen nichts Positives in den Dingen an und für sich betrachtet an, sondern sie sind bloß Begriffe, die wir uns dadurch bilden, daß wir die Dinge mit einander vergleichen. Eben dasselbe Ding kann zugleich gut, übel, und auch gleichgültig seyn; z. B. die Musik ist einem Melancholischen gut, einem Traurigen übel, und einem Tauben gleichgültig. Ob sich gleich inzwischen die Sache so verhält, so müssen wir doch diese Begriffe und Wörter beybehalten; denn sie können uns von großem Nutzen seyn bey Bildung der Idee des Menschen überhaupt, nach welcher wir als nach einer Norm der menschlichen Natur im Allgemeinen die Individuen beurtheilen. Unter dem Guten versteht also Spinoza immer dasjenige, was wir als ein gewisses Mittel kennen, wodurch wir uns der Vollkommenheit der menschlichen Natur, die wir idealisch entworfen haben, nähern können. Das Uebel aber ist dasjenige, wovon wir gewiß wissen, daß es diesem unsern Bestreben hinderlich sey. Die Menschen werden vollkomner oder unvollkomner genannt, je mehr sie sich dem Ideale nähern, oder davon entfernen. Denn diese größere oder geringe Vollkommenheit

heit ist gar nicht eine Veränderung oder Umwandlung des Wesens oder der Form in eine andere; sondern sie bezeichnet eine Vergrößerung oder Verminderung des Vermögens zu handeln, soweit sie aus der Natur des Dinges selbst begriffen wird. Ueberhaupt ist Vollkommenheit im Allgemeinen die Realität, das Wesen eines jeden Dinges, soferne dieses auf eine gewisse Art existirt und wirkt, ohne alle Rücksicht auf seine Dauer in der Zeit. Kein einzelnes Ding kann deßwegen vollkommner genannt werden, weil es eine längere Zeit in seiner Existenz beharrt hat; denn die Dauer des Dinges kann nicht aus seinem Wesen bestimt werden, weil das Wesen keine gewisse und bestimte Dauer in der Zeit in sich schließt; sondern jedes Ding, es mag vollkommner oder unvollkommner seyn, kann durch eben die Kraft, durch welche es zu existiren anfängt, auch in seinem Daseyn immer beharren, so daß alle Dinge hierin einander gleich sind.

Noch sind außer den bisherigen ein paar andere vorläufige Erklärungen des Spinoza merkwürdig: Einzelne Dinge heißen zufällig, soferne wir bey der Reflexion auf ihre bloße Existenz nichts finden, was diese Existenz nothwendig mit sich brächte oder nothwendig aufhöbe. Eben diese einzelnen Dinge heißen möglich, wenn wir bey der Reflexion auf die Ursachen, durch welche sie hervorgebracht werden sollen, nichts wahrnehmen, was uns mit Gewißheit überzeugen könte, daß diese Ursachen zur Hervorbringung jener determinirt wären. — Der Zweck, um dessen willen wir etwas thun, ist identisch mit dem Triebe (appetitus). — Die Tugend (virtus) ist einerley mit dem Vermögen (potentia); oder die Tugend in Beziehung auf den Menschen ist sein Wesen selbst,

seine Natur, oder sein Vermögen, etwas zu thun, was aus den bloßen Gesetzen seines Wesens begriffen werden kann. — Dazu setzt er noch folgendes Axiom voraus: Es giebt kein Ding, daß nicht durch ein stärkeres und mächtigeres Ding übertroffen würde, von welchem es vernichtet werden könnte.

Der Einfluß der Affecten auf das menschliche Handeln, oder die menschliche Knechtschaft, wird vom Spinoza folgendermaßen dargestellt:

I. Wir leiden nur insofern, als wir ein Theil der Natur sind, der für sich und ohne die übrigen nicht begriffen werden kann; denn wir leiden nur alsdenn, wenn Etwas in uns entsteht, wovon wir bloß eine partielle Ursache sind, d. i. Etwas, was nicht aus den Gesetzen unserer Natur allein sich herleiten läßt.

II. Die Kraft, wodurch der Mensch in seinem Daseyn beharrt, ist beschränkt, und wird durch die Macht der äußern Ursachen unendlich übertroffen. Daher ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur sey, und keine andere Veränderungen leide, außer solchen, die in seiner Natur allein ihren Grund haben, und von welchen er die adäquate Ursache ist. Im Gegentheile, der Mensch ist immer nothwendig Passionen unterworfen, und muß der gemeinen Ordnung der Natur folgen und gehorchen.

III. Die Macht und Zunahme irgend einer Leidenschaft, so wie ihre fortdauernde Existenz, kann nicht durch das Vermögen bestimt werden, wodurch wir im Daseyn zu beharren streben, sondern durch die Macht der äußern Ursache in Vergleichung mit der unsrigen. Es komt hierbey auf unser Wesen allein nicht an, sondern auch auf die äußere Ursache. Demnach

nach kann die Gewalt einer Leidenschaft oder eines Affects die übrigen Thätigkeiten des Menschen oder sein ganzes Vermögen so überwiegen, daß sie sich gar nicht unterdrücken oder mindern läßt.

IV. Ein Affect kann nur eingeschränkt oder aufgehoben werden durch einen entgegengesetzten stärkern Affect. Denn der Affect in Beziehung auf den Geist ist eine Idee, wodurch dieser eine größere oder geringere Kraft seines Körpers zu existiren ausdrückt. Wenn also der Geist mit einem Affecte kämpft, wird der Körper zugleich auf eine solche Art afficirt, daß sein Vermögen zu handeln vergrößert oder verringert wird. Diese Affection des Körpers erhält die Kraft zu ihrer Fortdauer von ihrer Ursache; die also von keiner andern, als von einer körperlichen Ursache aufgehoben oder eingeschränkt werden kann, welche den Körper mit einer entgegengesetzten und stärkern Affection afficirt. Hierdurch wird also auch der Geist von der Idee einer stärkern Affection gereizt, die der ersten entgegengesetzt ist.

V. Die Erkentniß des Guten und Uebels ist nichts anders, als der Affect der Freude oder Traurigkeit, sofern wir uns desselben bewußt sind. Denn nur das nennen wir gut oder übel, was der Erhaltung unsers Wesens nützt oder schadet, d. i. was unser Vermögen zu handeln vermehrt oder verringert, befördert oder hemmt. Sofern nun ein Gegenstand Empfindungen der Freude oder Traurigkeit in uns erweckt, nennen wir ihn gut oder übel.

VI. Die wahre Erkentniß des Guten und Uebels, sofern sie bloß wahr ist, kann keinen Affect zurückhalten; sondern nur sofern sie selbst Affect ist. Die

Be-

Begierde, welche aus der wahren Erkentniß des Guten und Uebels entspringt, kann aber durch viele andere Begierden, welche aus andern Affecten entspringen, aufgehoben oder eingeschränkt werden.

VII. Die Begierde, welche entspringt aus der Erkentniß entweder eines künftigen Guten und Uebels, oder eines zufälligen, kann leichter durch die Begierde nach gegenwärtigen angenehmen oder unangenehmen Dingen eingeschränkt oder aufgehoben werden.

VIII. Die Begierde, welche aus der Freude entspringt, ist bey übrigens gleich bewandten Umständen stärker, als diejenige, welche die Traurigkeit zur Ursache hat. Nehmlich die Begierde ist das Wesen des Menschen selbst, oder das Streben, in seinem Daseyn zu beharren; dieses wird aber durch die Freude vermehrt und befördert, anstatt daß es durch die Traurigkeit vermindert und gehemmt wird.

IX. Was schreibt nun die Vernunft in Beziehung auf die Affecten vor? Sie fodert nichts, was der Natur zuwider läuft; sondern sie verlangt, daß Jeder sich selbst liebe; das, was wirklich Nutzen bringt und zu größerer Vollkommenheit erhebt, zu erreichen trachte, und überhaupt sein Wesen an sich selbst zu erhalten sich bemühe. Dies ist so gewiß, wie der Satz: Das Ganze ist größer als sein Theil. Da aber die Tugend in nichts Anderem besteht, als im Handeln nach den Gesetzen der eigenen Natur, und ein Jeder sein Daseyn nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu erhalten vermag; so folgt hieraus: a) daß das Fundament der Tugend sey, sein eigenes Daseyn zu erhalten, und die Glückseligkeit darauf beruhe, daß der Mensch dieses bewirken könne; b) daß die Tugend

um

um ihrer selbst willen zu begehren sey, und nichts Vortrefflicheres oder für uns Nützlicheres existire, um dessen willen sie begehrt werden möchte; c) daß diejenigen, welche sich selbst umbringen, ihre freye Vernunft verloren haben, und von äußern ihrer Natur widerstrebenden Ursachen ganz überwältigt worden sind.

X. Wir können niemals bewirken, daß wir zur Erhaltung unsers Daseyns keiner äußern Dinge bedürften, und ohne alle wechselseitige Verbindung mit denselben leben könten. In Hinsicht auf unsern Geist, würde auch unser Verstand unvollkomner seyn, wenn der Geist allein vorhanden wäre, und nichts außer sich selbst erkennte. Es giebt viele Dinge außer uns, die uns nützlich und eben darum begehrenswerth sind. Unter diesen sind die vorzüglichsten diejenigen, welche mit unserer Natur völlig zusammenstimmen. Werden z. B. zwey Individuen derselben Natur mit einander verbunden, so machen sie eine Person aus, deren Vermögen doppelt so groß ist, als vorher das individuelle eines Jeden einzeln war. Nun ist aber dem Menschen nichts nützlicher, als der Mensch, und die Menschen können daher zur Erhaltung ihres Daseyns nichts mehr wünschen und begehren, als daß Alle mit Allen so zusammenstimmen mögen, daß ihre Geister und Körper gleichsam Einen Geist und Einen Körper ausmachen; Alle, soviel an ihnen ist, ihr Daseyn erhalten, und nach dem ihnen gemeinschaftlich Nützlichen streben. Es erhellt hieraus, daß diejenigen Menschen, welche durch die Vernunft regiert werden, d. i. Menschen, die nur nach Anleitung der Vernunft suchen, was ihnen nützlich ist, nichts für sich begehren, was sie nicht auch für Andere begehren würden, und also gerecht, treu und edel sind. Dies sind

die

die praktischen in Hinsicht auf die Affecten, welche Spinoza nach seiner Methode weiter ausgeführt und demonstrirt hat. Er schärft hier vornehmlich ein, daß das Princip: Jeder sey verbunden, nur nach dem zu trachten, was ihm nützlich ist, keinesweges ein Princip der Eigensucht und Immoralität, sondern vielmehr der Grund der Tugend und Frömmigkeit sey. Er geht daher hier auch von dem Beweise des Satzes aus: Jeder begehrt oder verabscheuet nach den Gesetzen seiner Natur nothwendig Alles, was er für ein Gut oder für ein Uebel hält.

Der letzte Abschnitt der Ethik des Spinoza ist, wie schon oben bemerkt worden, eine Untersuchung der menschlichen Freyheit, oder des Vermögens, welches der Vernunft über die Affecten zukomt, durch dessen Besitz und Anwendung sich der Weise von dem Thoren unterscheidet. Eine unbedingte Herrschaft hat die Vernunft über die Affecten keinesweges. Den Stoikern, welche ihr jene einräumten, widerspricht die Erfahrung. Auch gegen Des Cartes, der aus seinen physiologischen Hypothesen über die Natur der Seele und ihr Vermögen zur Direction der Lebensgeister im Körper folgerte: es sey keine Seele so schwach, die nicht, wenn sie gut gebildet würde, eine absolute Gewalt über ihre Leidenschaften erwerben könne, erklärt sich Spinoza sehr bestimt, und verwirft jene physiologischen Hypothesen schlechthin *). Die Vernunft

*) *Spinozae* Ethic. P. V. praef. Opp. posth. p. 235. Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare et distincte perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras

nunft kann allein dadurch die Affecten mäßigen, oder vielmehr zur Mäßigung derselben beytragen, daß sie die Mittel dazu deutlich und bestimt erkennt. In dieser Erkentniß liegt der Character der Weisheit im Gegensatze mit der Thorheit. Als Axiome nimt Spinoza hier wiederum folgende an: Wenn in demselben Subjecte zwey entgegengesetzte Handlungen statt finden, so wird nothwendig bey beyden, oder bey einer derselben, eine Veränderung eintreten müssen, bis sie aufhören, einander entgegengesetzt zu seyn. — Die Macht der Wirkung wird bestimt durch die Macht der Ursache, da das Wesen jener durch das Wesen dieser bestimt wird.

Ich will auch aus diesem Abschnitte der Ethik des Spinoza die wichtigsten Lehrsätze ausheben:

I. So wie die Gedanken und Vorstellungen der Gegenstände im Geiste verknüpft sind, so sind es auch genau die körperlichen Affectionen und die Bilder der Gegenstände im Körper.

II. Wenn wir eine Gemüthsbewegung oder einen Affect von der Idee der äußern Ursache desselben trennen, und mit andern Ideen verbinden, so werden die Liebe

voluerint explicare, hypotheſin ſumat omni occulta qualitate occultiorem. Quid, quaeſo, per mentis et corporis unionem intelligit? Quem, inquam, clarum et diſtinctum conceptum habet cogitationis arctiſſime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem ſane, ut hanc unionem per proximam ſuam cauſam explicuiſſet. Sed ille Mentem a Corpore adeo diſtinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipſius Mentis, ullam ſingularem cauſam aſſignare potuerit; ſed neceſſe ipſi fuerit, ad cauſam totius Univerſi h. e. ad Deum recurrere.

Liebe oder der Haß gegen diese äußere Ursache, so wie auch die Gemüthsbewegungen, welche aus diesen Affecten entspringen, dadurch aufgehoben.

III. Der leidenschaftliche Affect hört auf leidenschaftlich zu seyn, sobald wir uns eine deutliche und bestimte Vorstellung davon machen. Der leidenschaftliche Affect ist eine verworrene Idee, und verliert folglich seinen Charakter, wenn die verworrene Vorstellung in eine deutliche verwandelt wird. Der Affect ist daher um so mehr in unserer Gewalt, und der Geist leidet um so weniger davon, je genauer wir ihn kennen. Es giebt aber keinen Affect, wovon wir nicht eine deutliche und bestimte Idee uns machen könten, und also hängt es von einem Jeden ab, ob er sich mehr oder weniger von den Affecten tyrannisiren lassen will. Hierbey ist zu bemerken, daß es dieselbe Neigung oder Begierde sey, wodurch der Mensch sowohl handelt als leidet in dem Sinne, in welchem Spinoza diese Wörter nimt. Alle Menschen streben z. B. von Natur danach, Andere ihrer Willkühr zu unterwerfen; in einem Menschen, der nicht durch Vernunft regiert wird, ist dieses Streben eine Leidenschaft (passio), Ehrsucht oder Hochmuth; hingegen in einem Menschen, der den Vorschriften der Vernunft folgt, ist es ein Handeln oder Tugend (actio, virtus), die Edelmuth, Wohlwollen, genannt wird. Kurz alle Begierden sind nur insofern Leidenschaften, als sie aus inadäquaten Ideen entspringen; sie werden aber Tugenden oder Handlungen, wenn sie durch adäquate Ideen erzeugt werden. Uebrigens existirt gegen die Affecten und ihr Uebermaaß kein besseres Mittel, und das zugleich in unserer Gewalt ist, als eine deutliche Erkentniß derselben, da kein andes

res höheres Vermögen des Verstandes existirt, als das zu denken und adäquate Ideen zu bilden.

IV. Der Affect gegen einen Gegenstand, welchen wir uns als frey vorstellen, und ohne die Ursachen zu kennen, durch welche derselbe zum Handeln determinirt wird, den wir also weder als nothwendig, noch als möglich, noch als zufällig vorstellen, ist unter gleichen Umständen von allen Affecten der stärkste.

V. Sofern der Geist die Gegenstände als nothwendig denkt, hat er eine größere Gewalt über die Affecten, oder leidet weniger von ihnen. Die Traurigkeit über den Verlust eines Guts wird gar sehr gemindert, oder verliert sich ganz, wenn man erwägt, daß doch das Gut auf keine Weise hätte erhalten werden können. Spinoza bestimt außer diesen angegebenen noch einige andere Verhältnisse der Affecten zu ihren Ursachen und Gegenständen, in welchen sie stärker oder schwächer auf den Geist wirken.

VI. Der Geist kann alle Affectionen des Körpers oder alle Bilder der Gegenstände auf die Idee von Gott beziehen. Wer sich und seine Affecten deutlich und bestimt erkennt, liebt Gott. Diese Liebe zu Gott muß den Geist am meisten beschäfftigen.

VII. Gott hat gar keine Leidenschaften, wird also auch nicht durch Freude oder Traurigkeit afficirt, liebt nichts und haßt nichts. Denn Gott hat lauter wahre und adäquate Ideen, und kann weder zu einer größern, noch zu einer geringern Vollkommenheit übergehen. Daher kann auch Niemand, der Gott liebt, danach streben, daß Gott ihn wieder liebe; er würde damit begehren, daß Gott nicht Gott sey. Die Liebe

gegen

gegen Gott kann auch nicht durch den Affect des Neides und der Zelotypie befleckt werden; vielmehr wird sie befördert, je mehr Menschen wir uns durch das gemeinschaftliche Band der Liebe mit Gott vereinigt vorstellen. Die Liebe gegen Gott ist das höchste Gut, nach welchem wir dem Ausspruche der Vernunft gemäß trachten können; es ist allen Menschen gemeinschaftlich, und wir begehren, daß sich alle Menschen desselben erfreuen; Neid und Zelotypie können hier also gar nicht statt finden.

Wenn man nun die Mittel zusammen erwägt, welche der Verstand gegen die Affecten anwenden kann, so erhellt, daß der Einfluß des Verstandes auf die Affecten bestehe: 1) in einer deutlichen Erkentniß derselben; 2) in der Absonderung des Affects von der Idee der äußern Ursache, welche wir dunkel vorstellen; 3) in dem Zeitpuncte, wo die Affectionen, welche sich auf die von uns erkanten Gegenstände beziehen, diejenigen übertreffen, welche Gegenstände angehen, die wir dunkel oder unvollständig vorstellen; 4) in den Ursachen und ihrer größern Zahl, wodurch die Affectionen befördert werden, welche die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge oder die Gottheit angehn; 5) in der Ordnung, in welcher der Verstand die Affecten auf einander folgen lassen, und verknüpfen kann. Zur Erläuterung kann hier aber noch Folgendes dienen. Wir nennen Affecten stark, wenn wir den Affect eines Menschen mit dem eines andern vergleichen, und sehen, daß der Eine mehr als der Andere mit demselben Affecte kämpfe, oder mehr dadurch als der Andere afficirt und bewegt werde. Denn die Kraft jedes Affects wird bestimt durch die Kraft der äußern Ursache in Vergleichung mit der, welche auf

uns wirkt. Das Vermögen des Verstandes aber besteht lediglich in der Erkentniß; so wie das Unvermögen oder die Leidenschaft in der Privation dieser, oder in dem, was die Ideen inadäquat macht; woraus fließt, daß derjenige Verstand am meisten von Leidenschaften beherscht werde, der die meisten inadäquaten Ideen hat, und im Gegentheile der am selbstthätigsten sey, welcher die Gegenstände am deutlichsten und bestimtesten erkennt. Ferner der Kummer und traurige Zustand des Gemüths entspringt vorzüglich aus einer zu großen Liebe zu einer Sache, die doch vielen Veränderungen unterworfen ist, und die wir niemals ganz in unsere Gewalt zu bringen im Stande sind. Niemand ist über Etwas betrübt oder ängstlich, was er nicht liebt, und Ungerechtigkeit, Feindschaft, Argwohn, können nur von der Liebe gegen Dinge herrühren, die nicht von uns abhangen. Deßwegen ist leicht einzusehen, wieviel eine deutliche und bestimte Erkentniß der Dinge, deren Fundament die Erkentniß Gottes selbst ist, über die Affecten vermöge, als welche sie, soferne sie Leidenschaften sind, wo nicht ganz aufhebt, doch sehr in Ansehung ihrer tyrannischen Gewalt über den Menschen mindert. Eben diese Erkentniß erzeugt auch die Liebe zu dem Unveränderlichen und Ewigen, die immer in unserer Gewalt ist, stets wachsen kann, und das Bestreben zur Folge hat, nicht durch Laster befleckt zu werden.

Spinoza geht zur Entwickelung seiner Begriffe von der Fortdauer der Seele ohne ihr Verhältniß zum Körper (d. i. nach dem Tode) über:

VIII. Der Verstand kann sich nichts vorstellen, und auch sich nicht vergangener Dinge erinnern, als während der Fortdauer des Körpers; denn er kann die

wirk-

wirkliche Existenz seines Körpers, und auch die Affectionen des Körpers, die er als wirklich vorstellt, nur so lange vorstellen, als dieser Körper selbst existirt und Affectionen hat. Gleichwohl ist in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes Körpers unter dem Begriffe der Ewigkeit darstellt, da Gott die Ursache nicht nur der Existenz dieses und jenes einzelnen Körpers, sondern auch des Wesens derselben ist, welches also von der Gottheit zufolge einer ewigen Nothwendigkeit gedacht werden muß.

IX. Der menschliche Geist kann nicht schlechthin mit dem Körper vernichtet werden, sondern es bleibt Etwas von ihm übrig, das ewig ist. Die Idee, welche in Gott nothwendig das Wesen des Körpers ausdrückt, bezieht sich auch auf den menschlichen Geist. Dem Geiste wird aber nur eine in der Zeit bestimbare Dauer beygelegt, sofern er die wirkliche Existenz des Körpers ausdrückt, die eine Dauer in der Zeit ist. Man legt demnach dem Geiste bloß eine Fortdauer bey, so lange der Körper fortdauert. Da aber doch etwas vorhanden ist im menschlichen Geiste, was nach einer ewigen Nothwendigkeit durch das Wesen Gottes selbst begriffen wird, so muß jenes zum Wesen des menschlichen Geistes gehörige Etwas nothwendig ewig seyn.

Nicht zu vergessen ist hier, daß die Idee, welche das Wesen des Körpers mit dem Merkmale der Ewigkeit ausdrückt, zwar ein gewisser Modus des Denkens ist, der zum Wesen des Verstandes gehört und nothwendig ist. Indessen ist doch die Erinnerung unmöglich, daß wir vor unserm Körper existirt hätten, weil es hiervon im Körper gar keine Spur geben, auch die Ewigkeit nicht durch die Zeit bestimt

werden, oder irgend eine Relation zu dieser haben kann. Wenn wir uns aber auch dieser Existenz vor dem Körper nicht erinnern, so fühlen wir doch, daß unser Geist, soweit er das Wesen des Körpers im Begriffe der Ewigkeit einschließt, ewig sey, und daß seine Existenz nicht durch die Zeit bestimt oder durch die Fortdauer erklärt werden könne. Man kann also von unserm Geiste nur insofern sagen, daß er fortdaure, oder seine Existenz kann durch die Zeit bestimt werden, sofern er die wirkliche Existenz des Körpers ausdrückt, und eben dadurch das Vermögen hat, die Existenz der Dinge in der Zeit zu bestimmen und als fortdauernd zu betrachten.

X. Was der Geist unter dem Begriffe der Ewigkeit denkt, denkt er nicht dadurch, daß er die wirkliche Existenz des Körpers begreift; sondern umgekehrt dadurch, daß er das Wesen des Körpers mit dem Merkmale der Ewigkeit verbindet. Soweit aber der Geist sich selbst und den Körper unter dem Begriffe der Ewigkeit denkt, hat er nothwendig eine Erkentniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist, und von Gott begriffen wird. Denn die Ewigkeit ist das Wesen selbst und involvirt seine Existenz; also Dinge unter dem Begriffe der Ewigkeit denken, heißt Dinge denken, die durch das Wesen Gottes als Realitäten begriffen werden.

XI. Was dem ewigen Wesen nach von uns erkannt wird, vergnügt uns mittelst der begleitenden Idee von Gott als der Ursache. Es bewirkt die vollkommenste Ruhe und Seligkeit des Geistes. Nothwendig entspringt aus jener Erkentniß die intellectuale Liebe Gottes, die ihrer Natur nach ewig ist. Hat dieselbe gleich nie einen Anfang gehabt, so

hat

hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, als wenn sie entstanden wäre. Besteht die Freude in einem Uebergange zur größern Vollkommenheit, so kann die Seligkeit nur darin bestehn, daß der Geist diese Vollkommenheit selbst besitzt.

XII. Der Geist ist nur während der Fortdauer des Körpers den Affecten unterworfen, welche Passionen werden können; denn der Affect ist eine Einbildung, welche den gegenwärtigen Zustand des Körpers andeutet. Daher kann keine Liebe, außer der intellectualen, ewig seyn. Bey der gemeinen Denkart der Menschen bemerken wir, daß ihr Geist zwar seiner Ewigkeit sich bewußt ist, daß sie aber dieselbe mit der Dauer verwechseln, und sie der Imagination oder dem Gedächtnisse beylegen, welche sie auch nach dem Tode zu behalten glauben.

XIII. Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen intellectualen Liebe. Die intellectuale Liebe des menschlichen Geistes gegen Gott ist die Liebe Gottes selbst, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, wenn es im Begriffe der Ewigkeit gedacht wird, erklärt werden kann, d. i. die intellectuale Liebe des menschlichen Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt. Es folgt hieraus, daß Gott, sofern er sich selbst liebt (intellectual), die Menschen liebt, und daß die Liebe Gottes zu den Menschen, und die intellectuale Liebe des menschlichen Geistes zu Gott Eins und dasselbe sind.

Unser ganzes Heil, oder unsere Glückseligkeit und Freyheit beruht also auf einer beständigen und ewigen Liebe zu Gott, oder der Liebe Gottes zu den Menschen.

XIV. Es ist nichts vorhanden in der Natur, was der intellectualen Liebe entgegengesetzt wäre, oder sie aufheben könte. Sie folgt aus der Natur des Geistes nothwendig, sofern diese als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird. Könte etwas jener Liebe entgegengesetzt seyn, so wäre es der Wahrheit entgegengesetzt, und das, was die Liebe aufheben könte, würde auch das Wahre zum Falschen machen, was ungereimt ist.

XV. Je mehr Jemand das Wesen Gottes erkennt und Gott liebt, desto weniger leidet er von den bösen Affecten, und desto geringer ist seine Furcht vor dem Tode. Ueberhaupt je vollkomner ein Ding ist, desto mehr handelt es, und desto weniger leidet es; und umgekehrt je mehr es handelt, desto vollkomner ist es.

Wenn wir auch nicht wüßten, daß die Seele unsterblich wäre, würden wir doch Frömmigkeit und Religion, als die nothwendigsten moralischen Bedürfnisse des Menschen betrachten müssen. Denn das erste und einzige Fundament der Tugend, oder eines vernünftigen und glücklichen Lebens, ist: Das Nützliche zu suchen. Auf die Bestimmung des Nützlichen aber hat die Ewigkeit der Seele gar keinen Einfluß. Gleichwohl scheint die gemeine Denkart diesem entgegengesetzt zu seyn. Der große Haufen meynt, insofern frey zu handeln, als er seinen Lüsten nachhängt, und seine Freyheit aufzuopfern, soweit er sich durch die Religion gebunden fühlt. Daher ist ihm die Frömmigkeit eine Zwangssache, zu der er nur theils durch die Hoffnung einer Belohnung nach dem Tode, theils durch die Furcht vor schrecklichen Höllenstrafen bewogen werden kann. Glaubt er im Gegentheile, daß

VIX ? 113

die

die Seelen zugleich mit den Körpern untergingen, so richtet er sich auch ganz nach seinen sinnlichen Begierden und wirft sich lieber dem blinden Glücke in die Arme, als daß er seiner Vernunft folgte. Dies ist nun, sagt Spinoza, eben so ungereimt, als wenn Jemand deßwegen, weil er nicht glaubte, er werde den Körper ewig mit guten Nahrungsmitteln ernähren können, sich lieber mit tödtlichen Giften sättigen, oder weil er einsähe, daß der Geist nicht ewig und unsterblich sey, lieber wahnsinnig und ohne alle Vernunft handeln wollte.

Die Seligkeit ist nicht die Belohnung der Tugend, sondern sie ist die Tugend selbst. Wir freuen uns derselben nicht, weil wir unsere Lüste einschränken; sondern im Gegentheile, weil wir uns ihrer freuen, sind wir zur Einschränkung unserer Lüste fähig. Die Seligkeit besteht in der Liebe gegen Gott; diese bezieht sich auf den Geist, sofern er handelt, und ist also nicht von der Tugend verschieden. Je mehr aber der Geist sich der Liebe zu Gott oder der Seligkeit erfreut, desto deutlicher ist seine Erkentniß, desto mehr Gewalt hat er also auch über die Affecten überhaupt, und desto weniger leidet er von den bösen Affecten. Da nun das menschliche Vermögen zur Beherschung der Affecten bloß auf der Erkentniß des Verstandes beruht, so folgt, daß Niemand glückselig ist, weil er die Affecten beherscht, sondern daß umgekehrt das Vermögen, die Affecten zu beherschen, eine Folge der Glückseligkeit ist.

Die Darstellung des Einflusses des Verstandes auf die Affecten, oder der Freyheit des Geistes soweit sie statt findet, sagt Spinoza am Schlusse seiner Ethik, zeigt, wie viel der Weise vor dem Unwissenden voraus habe, der bloß durch Triebe und Begier-

den

den in seinen Handlungen bestimmt wird. Der Unwissende wird durch äußere Ursachen auf mancherley Weise hin und her getrieben; er genießt niemals die wahre Ruhe des Geistes; er lebt gleichsam ohne sich seiner, Gottes, und der Dinge als von ihm verschieden bewußt zu seyn; und sobald er aufhört zu leiden, hört er auch auf, zu existiren. Der Weise aber als solcher betrachtet wird kaum in seinem Gemüthe beunruhigt; er lebt sich seiner, der Gottheit, und der ewigen Nothwendigkeit der Dinge bewußt; er hört also eigentlich nie auf zu existiren, und genießt die wahre Geistesruhe. Ist gleich der Weg, welcher zu diesem Ziele führt, sehr schwer, so läßt er sich doch finden und verfolgen. Wirklich muß er schwer zu entdecken und zu verfolgen seyn, weil so wenig Menschen ihn kennen und wandeln. Denn wenn das Kleinod und Heil des Menschen so leicht zu erringen stände, wie wäre es möglich, daß es fast von Allen vernachläßigt oder verfehlt würde? Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.

* * *

Nach dieser Entwickelung des eigentlich metaphysischen Systems des Spinoza, wie er es in seiner Ethik vorgetragen hat, will ich zunächst Etwas von dem Inhalte seiner übrigen Schriften sagen. Der Tractatus politicus darf nicht, wiewohl es häufig von Literatoren geschehen ist, mit dem Tractatus theologico politicus verwechselt werden. Jener hat politische Untersuchungen im strengsten Sinne zum Gegenstande. Es war die Absicht des Spinoza dabey, zu zeigen, wie eine bürgerliche Gesellschaft, sie mag nun eine monarchische oder aristokratische oder demokratische Verfassung haben, eingerichtet werden müsse, damit sie nicht in Tyrannen

rannen ausarte, und die öffentliche Ruhe, Sicherheit und Freyheit der Bürger soviel wie möglich erhalten werden. Man erwähnt des Spinoza in der Geschichte des natürlichen Statsrechts und der Politik selten, weil man gewöhnlich über seiner Ethik, als der vornehmsten Quelle seines philosophischen Systems, seine übrigen Schriften vergißt oder weniger beachtet; aber er verdient auch von dieser Seite die vorzüglichste Aufmerksamkeit, zumal da seine Vorstellungsart hier nicht minder paradox ist, als seine metaphysische.

Spinoza hat das Werk nicht ganz vollendet; er wollte auch über die beste Einrichtung einer demokratischen Verfassung, über die Gesetzgebung, und andere politische Gegenstände sich erklären, nach einem Briefe an einen seiner Freunde; allein er wurde durch den Tod daran gehindert, und ist bey dem Abschnitte über die Aristokratie stehn geblieben.

Gleich im Anfange des Tractats macht Spinoza eine sehr richtige Bemerkung über einen gewöhnlichen Fehler der Politiker, die für seine eigene Untersuchung ein günstiges Vorurtheil erregen kann. Die Politiker, sagt er, pflegen sich gar nicht die Menschen zu denken, wie sie sind, sondern, wie sie nach ihrer Meynung und ihrem Wunsche seyn sollten. Daher ist ihre Politik gemeiniglich eine Satire auf die Menschen, und kann nie in der Wirklichkeit angewandt werden. Sie besteht aus Hirngespinsten und Träumen, die sich nur in Utopien, oder im goldnen Zeitalter der Dichter, wo es aber gar keiner Statseinrichtungen bedarf, ausführen lassen. Daher rührt auch die Meynung, daß unter allen praktischen Wissenschaften die politische Theorie am meisten mit der

Praxis

Praxis in Widerspruche stehe, und zur Regierung eines Stats Niemand ungeschikter sey, als Theoretiker und Philosophen. Die wirklichen Statsmänner auf der andern Seite scheinen mehr das Wohl der Menschen zu hindern und ihrer Freyheit nachzustellen, als beyde zu befördern; sie gelten im Urtheile des Publicum's aus diesem Grunde mehr für Schlauköpfe, als für Weise. Die Erfahrung lehrt sie, daß wo Menschen sind, es auch an Lastern und Verbrechen nicht fehle; indem sie also durch Mittel, welche eben jene Erfahrung an die Hand giebt, und zwar, welche mehr die Furcht, als die Vernunft empfiehlt, der Bosheit der Menschen zuvorzukommen und abzuhelfen suchen, scheinen sie der Religion zuwider zu handeln. Wenigstens werden die Theologen mit ihnen unzufrieden, welche wähnen, die obrigkeitliche Gewalt müsse die Menschen nach denselben Regeln der Frömmigkeit behandeln, die den Privatmann in seinem Verhalten gegen seine Mitmenschen verpflichten. Gleichwohl ist außer Zweifel, daß die praktischen Statsmänner weit treffender über politische Gegenstände geschrieben haben, als die Philosophen und Theologen; denn da sie die Erfahrung zur Führerinn nahmen, so lehrten sie nichts, was diese nicht bestätigte.

Die Erfahrung zeigt auch in der That schon alle Arten von Statsverfassungen, die sich denken lassen, wenn Menschen verträglich leben sollen, und zugleich die Mittel, wodurch der große Haufen regiert, und innerhalb gewisser Schranken gehalten werden kann. Es läßt sich hier schwerlich etwas ersinnen, das in der Praxis ausführbar wäre, was nicht bereits bey diesem oder jenem Volke versucht ist, und dessen

Werth

Werth oder Unwerth also nicht durch die Geschichte beurkundet würde.

Meine Absicht ist also nicht, fährt Spinoza fort, eine neue und unerhörte politische Theorie aufzustellen, sondern nur das, was mit der Praxis und der menschlichen Natur selbst am besten übereinstimt, auf eine feste und unbezweifelbare Wissenschaft zurückzuführen. Ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non videre, non lugere, neque detestari, sed *intelligere*; atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia, et reliquae animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates complexus sum, quae ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aeris aestus, frigus, tempestas, tonitru et alia hujusmodi, quae tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur, et mens eorum vera contemplatione aeque gaudet, ac earum rerum cognitione, quae sensibus gratae sunt.

Die Menschen sind nothwendig gewissen Affecten unterworfen. Sie haben Mitleiden mit denen, welchen es übel geht, und beneiden dagegen die Glücklichen; sie sind mehr zur Rache als zur Großmuth und Verzeihung zugefügter Beleidigungen gestimt. Jeder strebt danach, daß Andere sich nach seinen Neigungen und Wünschen bequemen, daß sie billigen oder verwerfen, was er billigt oder verwirft; und da folglich Alle herschen wollen, so gerathen sie in Collisionen, bemühen sich einander zu unterdrücken, und der, welcher die Oberhand behält, freut sich weniger über

seinen

seinen eigenen Vortheil, als über den Schaden des Andern. Freylich kennen Alle die Vorschrift der Religion: Jeder soll seinen Nächsten lieben, wie sich selbst, und also auch das Recht des Andern, wie das seinige, beobachten; allein diese Ueberzeugung vermag wenig über die Affecten; sie ist höchstens wirksam auf dem Krankenbette, wo die Krankheit die Affecten geschwächt hat, oder auch so lange Menschen in der Kirche sind, wo sie keine Geschäffte mit einander haben; im wirklichen Geschäftsleben, wo ihr Einfluß am nöthigsten wäre, hat sie gar keinen. Die Vernunft kann allerdings, wie aus der Ethik erhellt, die Affecten einschränken und mäßigen; aber es ist äußerst schwer, der Vernunft eine solche Bildung und Energie zu verschaffen, so daß diejenigen, welche hoffen, daß der große Haufen je dazu gelangen werde, bloß nach der Vorschrift der Vernunft zu leben und zu handeln, sich ein Mährchen, ein goldnes Zeitalter der Dichter träumen.

Der Stat also, dessen Wohlfarth bloß von der Rechtschaffenheit derer abhängt, die seine Angelegenheiten verwalten, kann nicht bestehen. Die Verfassung muß durchaus so eingerichtet werden, daß die Verwalter derselben, sie mögen durch Vernunft oder durch Affecten geleitet werden, gar nicht schlecht und widerrechtlich handeln können. Für die Sicherheit des Stats komt es durchaus nicht darauf an, was die Regenten bey Verwaltung desselben für moralische Gesinnungen haben; wenn sie den Stat nur recht verwalten! Die Freyheit des Geistes oder die Macht der Vernunft über die Affecten ist eine Privattugend; die Tugend des Stats ist Sicherheit.

Nach

Nach diesen vorläufigen Erinnerungen geht Spinoza zur Entwickelung der statsrechtlichen Principien über:

I. Das Vermögen der Naturdinge, wodurch sie existiren und wirken, ist das Vermögen Gottes selbst. Hieraus erhellt, was Naturrecht sey. Da Gott ein Recht auf Alles hat, und dieses Recht nichts Anders ist, als seine Macht, soferne Gott als absolut frey betrachtet wird; so folgt, daß jedes natürliche Ding auch so viel Recht von Natur habe, als ihm Vermögen der Existenz und Thätigkeit zukomt, weil das natürliche Vermögen jedes Dinges, wodurch es existirt und wirkt, kein anderes ist, als die absolut freye Macht Gottes selbst. Naturrecht überhaupt ist demnach nichts anders, als der Inbegriff der Regeln, nach welchen Alles geschieht, oder das Vermögen der Natur selbst.

II. Wäre die menschliche Natur so beschaffen, daß alle bloß nach den Vorschriften der Vernunft lebten und handelten, so würde auch das Naturrecht, sofern es insbesondre den Menschen eigen ist, allein durch das Vermögen der Vernunft bestimt werden. Da aber die Menschen mehr durch blinde Begierde als durch Vernunft geleitet werden; so läßt sich das menschliche Naturrecht nicht allein durch die Vernunft, sondern auch durch jeden Trieb zum Handeln, und der auf Selbsterhaltung abzweckt, bestimmen. Was der Mensch thut, sey es durch Vernunft, oder durch Begierde, thut er nur nach den Gesetzen und Regeln der Natur, d. i. von Rechts wegen.

Spinoza sah mehrere Einwürfe voraus, die gegen sein Rechtsprincip gemacht werden könten und

würden, und fügte also Erläuterungen hinzu, um ihnen zuvorzukommen. Man glaubt gemeiniglich, daß unwissende Menschen die Ordnung der Natur mehr stören, als ihr folgen, und denkt sich die Menschen in der Natur, wie einen Stat im State. Der menschliche Geist, nimt man an, werde nicht von Naturursachen, sondern von Gott unmittelbar geschaffen, und zwar von allen übrigen Dingen so unabhängig, daß er das absolute Vermögen habe, sich selbst zu bestimmen, und seine Vernunft richtig zu gebrauchen. Das Rechtsprincip könne also nicht schlechthin mit dem Streben nach Selbsterhaltung, oder mit jeder natürlichen Begierde verbunden seyn, sondern nur mit der vernünftigen Freyheit.

Gleichwohl, erwiedert Spinoza, lehrt die Erfahrung hinlänglich, daß es ursprünglich nicht mehr in unserer Gewalt sey, eine gesunde Vernunft, als einen gesunden Körper zu haben; denn da jedes Ding, soviel es vermag, seine Existenz zu erhalten sucht, so ist außer Zweifel, daß wenn es auf gleiche Weise von uns abhienge, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, als durch blinde Begierden geleitet zu werden, alle der Vernunft folgen und mit Weisheit leben würden, was aber doch im geringsten nicht geschieht. Trahit sua quemque voluptas. Durch die Behauptung der positiven Theologie, daß die Ursache jenes Unvermögens die Erbsünde sey, welche der menschlichen Natur seit dem Falle der ersten Eltern anhafte, wird die Schwierigkeit nicht gehoben. War es in der Gewalt des ersten Menschen zu stehn oder zu fallen, und hatte er dabey seine gesunde Vernunft und unversehrte Natur; wie war es möglich, daß er wissentlich fiel? Beruft man sich auf die Verführung des Teufels, so ent-

steht

steht die Frage: wer den Teufel selbst verführte, wer ihn, die vollkommenste aller endlichen Intelligenzen, zu einem solchen Grade des Wahnsinns brachte, daß er größer als Gott seyn wollte? Und wie kam es, daß der Mensch bey gesunder Vernunft und als freyer Herr seines Willens sich blenden und verführen ließ? Hatten sowohl der Teufel als der erste Mensch das Vermögen, ihre Vernunft recht zu gebrauchen; so konten sie nicht verführt werden; denn sie mußten, so viel an ihnen war, ihre Natur und ihre gesunde Vernunft in ihrer Existenz zu erhalten trachten, und es wird vorausgesetzt, daß dies in ihrer Gewalt war. Dennoch lehrt die Geschichte, daß es nicht erfolgt sey. Man muß folglich zugeben, daß es nicht in der Gewalt des ersten Menschen stand, seine Vernunft recht zu gebrauchen; daß er vielmehr den Affecten unterworfen war, wie wir.

Daß aber der Mensch, wie alle Individuen, sein Seyn so viel möglich zu erhalten strebt, kann Niemand leugnen. Der einzige hier mögliche Unterschied könte daher rühren, daß der Mensch einen freyen Willen hat. Je mehr indeß der Mensch von uns als frey gedacht würde, je mehr würden wir gezwungen werden einzuräumen, daß er sich selbst nothwendig erhalten, und seiner Vernunft mächtig seyn müsse; was Jeder, der die Freyheit nicht mit der Zufälligkeit verwechselt, auch zugeben wird. Denn die Freyheit ist eine Tugend oder Vollkommenheit, und was beym Menschen Unvermögen ausdrückt, kann nicht zu seiner Freyheit gerechnet werden. Der Mensch kann daher keinesweges frey genannt werden, weil er auch nicht existiren und sich seiner Vernunft nicht bedienen kann, sondern weil er das Vermögen hat, zu existi-

ren, und nach den Gesetzen seiner Natur thätig zu seyn. Je mehr wir also den Menschen als frey betrachten, desto weniger können wir sagen, daß er seiner Vernunft sich nicht bedienen, und das Böse statt des Guten erwählen könne; und eben deßwegen, sofern Gott absolut frey existirt, denkt und wirkt, existirt, denkt und wirkt er auch nach der Nothwendigkeit seiner Natur. Gott muß ohne Zweifel mit eben der Freyheit wirken, mit welcher er existirt; so wie er also durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt, so handelt er auch nach eben derselben, d. i. er handelt absolut frey.

Aus dem obigen ergiebt sich, daß es nicht in der Gewalt des Menschen sey, immer die Vernunft zu gebrauchen, und den höchsten Grad menschlicher Freyheit anzuwenden; daß gleichwohl ein Jeder, soviel er vermag, sein Seyn zu erhalten strebe, und da jeder soviel Recht zu thun hat, als er zu thun vermag, daß Alles, was Jeder, der Weise wie der Thor, thut und unternimt, von ihm durchaus nach natürlichem Rechte (summo naturae jure) gethan und unternommen werde. Das Recht der Natur und die Naturordnung, unter welcher alle Menschen geboßren werden und größtentheils leben, verbietet daher Nichts, als was Niemand begehrt und Niemand vermag, keinen Streit, Haß, Zorn, keine List, überhaupt nichts, wozu eine Begierde oder Neigung antreibt. Die Natur überhaupt besteht gar nicht bloß in den Gesetzen der menschlichen Vernunft, die freylich nur die Erhaltung der Menschen und das ihnen wahrhaft Nützliche bezwecken; sondern sie besteht aus unendlich vielen andern Dingen, die sich auf die ewige Ordnung der ganzen Na-

tur

tur gründen, von welcher der Mensch ein Theil ist, durch deren Nothwendigkeit allein alle Individuen auf eine gewisse Weise zur Existenz und Thätigkeit determinirt werden. Was uns also in der Natur lächerlich, ungereimt oder böse scheint, scheint uns darum so, weil wir die Dinge nur zum Theile kennen, und die Ordnung und den Zusammenhang des Natur-Ganzen größtentheils nicht kennen; weshalb wir denn verlangen, daß Alles nach den Vorschriften unserer Vernunft eingerichtet und regiert werden solle, ungeachtet das, was die Vernunft für ein Uebel erklärt, es nur in Beziehung auf die Gesetze unserer Vernunft, aber gar nicht in Beziehung auf die Gesetze und die Ordnung des Welt-Ganzen ist.

III. Ein jeder hat ein Recht auf den Andern, so lange dieser in seiner Gewalt ist, und er ist nur so lange unabhängig, als er ganz nach seiner Neigung leben, alle Gewalt abwehren, und den Andern zum Ersatze des ihm etwa zugefügten Schadens nach Willkühr zwingen kann. Man kann aber Jemand sowohl dem Körper nach in seiner Gewalt haben, als dem Geiste nach: das letztere, indem man dem Andern Furcht einflößt, oder ihn durch Wohlthaten so verpflichtet, daß er seine freye Neigung aufgiebt, oder ihn betriegt. Dem Geiste nach ist also der Mensch unabhängig, soweit er seine Vernunft völlig gebrauchen kann, und weil das Vermögen des Menschen überhaupt nicht so sehr durch die Stärke des Körpers, wie durch die Stärke des Geistes bestimt wird, so ist derjenige am unabhängigsten, der am meisten Vernunft hat, und durch sie geleitet wird. Spinoza nennt den Menschen in dem Maaße frey, in welchem die Vernunft ihn leitet, weil er dann durch Ursachen,

die aus seiner eigenen Natur adäquat sich begreifen lassen, zum Handeln bestimt wird, obgleich die Determination nothwendig ist; denn die Freyheit hebt die Nothwendigkeit des Handelns nicht auf, sondern setzt sie vielmehr.

IV. Die Gültigkeit und Verbindlichkeit eines gegebenen Versprechens dauert nur so lange, als der Wille des Versprechenden unverändert derselbe bleibt. Denn wer das Vermögen hat, sein Wort zu brechen, hat in der That sein Recht noch nicht aufgegeben, sondern nur es aufzugeben versprochen. Wenn er also, da er nach Naturrecht sein eigener Richter ist, urtheilt (er mag sich hierin irren oder nicht, denn Irren ist menschlich), daß die Erfüllung des Versprechens ihm mehr Schaden als Nutzen bringen werde, so hat er das natürliche Recht, sein Wort zurück zu nehmen.

V. Mehr Menschen, die ihre Kräfte vereinigen, vermögen mehr, und haben folglich auch ein größeres Recht gegen die Natur, als jeder von ihnen allein. Nun sind aber die Menschen durch die Affecten des Neides, Zornes, Hasses, einander entgegengesetzt, und da sie listiger als alle Thiere sind, so hat der Mensch keinen gefährlichern Feind, als die Menschen. Im Naturstande ist Jeder nur so lange unabhängig, als er sich des Andern erwehren kann; das ist aber bey einem Individuum im Verhältnisse zu den Uebrigen unmöglich; so lange also das Naturrecht durch die Macht eines Jeden allein bestimt wird, und auf Jedem allein beruht, so lange existirt gar kein Naturrecht, als nur dem Begriffe und Namen nach, weil keine Möglichkeit statt findet, es zu behaupten. Jeder vermag um so weniger, und hat folglich um so weniger Rechte, je mehr er Ursache hat, Andere zu fürchten. Das

zu

zu komt, daß die Menschen ohne gegenseitige Hülfleistung weder ihr Leben erhalten, noch ihren Geist ausbilden können. Spinoza setzt demnach als Resultat fest: Das Naturrecht, was dem menschlichen Geschlechte eigen ist, läßt sich kaum in der Wirklichkeit denken, als wenn die Menschen ihre Rechte vereinigen, den Boden, welchen sie bewohnen, gegen fremde Gewalt vertheidigen, und nach einem gemeinschaftlichen Willen leben können. Je mehr Menschen sich zu demselben Zwecke mit einander verbinden, desto größer wird ihr Recht.

VI. Wo Menschen gemeinschaftliche Rechte haben, und alle durch einen gemeinschaftlichen Willen regiert werden, ist einleuchtend, daß Jeder um so weniger Rechte habe, als die Uebrigen zusammen genommen mächtiger sind, als er; oder daß er überall kein Recht habe, als was ihm die Gesellschaft einräumt. Hingegen ist jeder verbunden zu leisten, was ihm durch den gemeinsamen Willen befohlen wird, und kann von Rechts wegen dazu gezwungen werden.

VII. Das Recht, was durch die Macht der Menge bestimt wird, heißt Oberherrschaft (Imperium); es kann entweder monarchisch, oder aristokratisch, oder demokratisch ausgeübt werden. Im Naturstande kann Niemand gegen den Andern ein Unrecht oder Verbrechen begehn, weil hier nur das natürlich Unmögliche Unrecht ist. Unrecht und Verbrechen lassen sich daher erst in Beziehung auf einen Stat denken, wo durch die Verfassung des States Recht und Unrecht bestimt sind, und Niemand etwas von Rechts wegen thun oder unterlassen kann, als was er nach dem allgemeinen Willen des Stats thut oder unterläßt.

VIII. Das Recht der obrigkeitlichen Gewalt in einem State ist kein anderes als das Naturrecht, was durch die Macht nicht jedes Einzelnen, sondern der Menge, die hier gleichsam Ein Geist beseelt, bestimt wird. Auch der Stat hat nur so viel Recht, als er Macht hat, wie es im Naturstande bey den Individuen derselbe Fall ist.

IX. Wollte der Stat einem jeden Bürger das Recht einräumen, nach seiner Willkühr zu leben, so würde er sich selbst vernichten, und kein Stat mehr bleiben; der Stat würde wieder in den Naturstand verwandelt werden. Daraus fließt, daß möglicherweise kein Bürger im State nach seiner Willkühr leben könne, und das Naturrecht der Individuen im bürgerlichen Zustande wegfalle, soweit sie nehmlich der Macht des Stats unterworfen sind; denn an sich betrachtet macht das Naturrecht jedes einzelnen Bürgers einen integrirenden Theil des Rechts des Stats aus, und geht also in diesem Sinne keinesweges verloren. Kein einzelner Bürger des Stats hat auch ein Recht, die Gesetze nach seiner Einsicht und Willkühr auszulegen, weil er dadurch sein eigener Richter werden, und sich der Oberherrschaft des Stats entziehen würde. Folglich steht der Bürger ganz unter der Gewalt des Stats, dessen Gesetze er zu vollziehen verbunden ist; er hat kein Recht darüber zu entscheiden, was gerecht oder ungerecht, billig oder unbillig sey; im Gegentheile muß er dasjenige für gerecht und billig erkennen, was nach dem Willen des Stats dafür gehalten werden soll.

Der Einwurf, es widerspreche der Vernunft, sich ganz der Gewalt eines Andern, und also auch der Gewalt des Stats zu unterwerfen, läßt sich leicht

widers

widerlegen. Die Vernunft lehrt nichts, was der Natur widerstreitet; sie kann folglich nicht lehren, daß Jeder im Naturstande und unabhängig bleibe, weil die Menschen von Affecten beherscht einander aufreiben würden; im Gegentheil die Vernunft fodert den Frieden, und dieser ist nur möglich, wenn die gemeinschaftlichen Rechte des States unverletzt erhalten, und die Gesetze der Obrigkeit von den Individuen als Unterthanen strenge befolgt werden. Ueberdem hat der Stat den Zweck, den Individuen die Besorgniß äußerer zufälliger Widerwärtigkeiten zu nehmen, alles öffentliche Elend von dem gemeinen Wesen abzuhalten; was die Individuen für sich auf keine Weise zu bewirken vermöchten. Der Stat gewährt daher dem Bürger so große Vortheile, daß wenn dieser auch zuweilen auf Befehl jenes etwas thun muß, was seiner Vernunfteinsicht widerspricht, dieses Uebel doch gar sehr dadurch vergütet wird; und unter zwey Uebeln soll auch nach der Vorschrift der Vernunft immer das kleinste gewählt werden.

X. In Hinsicht auf die oberste Gewalt des Stats ist Folgendes im Allgemeinen zu bemerken: a) So wie derjenige Mensch im Naturstande am mächtigsten und unabhängigsten ist, der in seinen Handlungen am meisten durch Vernunft geleitet wird; so ist auch derjenige Stat am mächtigsten und unabhängigsten, dessen Verfassung und Verwaltung sich auf Vernunft gründet. Denn das Recht des Stats wird durch die Macht der Menge bestimt, die von Einem Geiste beseelt wird. Es läßt sich aber keine Vereinigung der Gemüther denken, wenn nicht der Stat vor allem Andern danach strebt, was die gesunde Vernunft als allen Menschen nützlich lehrt. b) Der Stat hat nur

insoweit Gewalt und Recht über die Unterthanen, als sie seine Macht oder Drohungen fürchten, oder die Verfassung desselben lieben. Das Recht des Stats erstreckt sich also nicht auf alle Dinge, zu deren Verrichtung Niemand durch Drohungen oder Belohnungen bewogen werden kann. Z. B. Niemand kann sich der Freyheit des Urtheils begeben. Denn durch was für Belohnungen oder Drohungen könte ein Mensch bewogen werden, zu glauben: das Ganze sey nicht größer als sein Theil, oder: es existire kein Gott, oder: der Körper, den er als begrenzt mit den Sinnen wahrnimt, sey das unendliche Wesen u. dgl.? Eben so wenig kann der Mensch durch Belohnungen oder Drohungen dazu gebracht werden, daß er Jemanden liebe, den er haßt, oder hasse, den er liebt. Hierher gehört auch Alles, was die menschliche Natur so verabscheuet, daß sie es für schlimmer als jedes andere Uebel hält, z. B. gegen sich selbst ein Zeugniß abzulegen, seine Eltern zu tödten, den Tod nicht zu fliehen. Wollten wir einräumen, der Stat habe ein Recht, dergleichen zu gebieten, so geschieht das in eben dem Sinne, als wenn man sagt, der Mensch habe ein Recht, wahnsinnig und toll zu seyn. c) Auch das ist nicht ein Object der Statsgewalt, was die Meisten misbilligen. Denn die Menschen vereinigen sich nur zum State entweder aus gemeinschaftlicher Furcht, oder um einen ihnen gemeinschaftlich zugefügten Schaden zu rächen. Da nun die Gewalt des Stats durch die gemeinschaftliche Macht der Menge bestimt wird, so wird jene insoweit verringert, als der Stat selbst Veranlassung giebt, daß Mehrere sich gegen ihn verbinden.

Spinoza wirft hier die Frage auf, ob der bürgerliche Stat, und der Gehorsam der Unterthanen,

nen, welchen jener fodert, nicht der Ausübung der Pflichten gegen Gott oder der Religion Abbruch thue? Die Antwort ist: So weit der menschliche Geist seiner Vernunft folgt, steht er nicht unter einer höchsten Gewalt, sondern ist unabhängig. Die wahre Erkentniß und Liebe Gottes kann also eben so wenig als die Liebe des Nächsten einer Herrschaft unterworfen werden; und da überdem die letzte zur Erhaltung des Friedens und der Einigkeit der Bürger beyträgt, so stimt sie mit dem Zwecke des Stats vortrefflich zusammen. Was den äußern Cultus betrifft, so kann dieser der wahren Erkentniß und Liebe Gottes weder nützen noch schaden, und er ist daher nicht so wichtig, daß der Friede und die öffentliche Ruhe um seinetwillen gestört werden dürfte. Jeder kann demnach, in was für bürgerlichen Verhältnissen er sich auch befinden mag, die Gottheit mit wahrer Religion verehren, und seine religiösen Pflichten ausüben. Nur die Sorge für die Ausbreitung der Religion muß er entweder der Gottheit selbst, oder der höchsten Obrigkeit, die allein auf das Wohl des States zu sehen hat, überlassen.

XI. Jeder Stat ist, wie jedes Individuum im Naturstande, nur insofern unabhängig, als er für sich selbst vor Unterdrückung von einem andern State sicher ist; hingegen ist er in eben dem Maaße abhängig, in welchem er die Macht eines andern States fürchtet, oder von ihm in der Vollziehung seines freyen Willens gehindert wird, oder der Hülfe desselben zu seiner Erhaltung und Vermehrung bedarf. Die Staten sind aber allemal gegen einander natürliche Feinde, so wie die Individuen im Naturstande es sind. Wenn also ein Stat den andern mit Krieg überziehen, und

durch

durch Anwendung der äußersten Gewalt unterjochen will, so darf er das von Rechts wegen thun; denn um Krieg zu führen, dazu ist für den Stat nichts weiter erfoderlich, als es zu wollen. Ueber den Frieden kann der Stat nur mit Einwilligung des andern Stats etwas beschließen. Das Recht des Krieges ist daher jedem einzelnen State eigen; allein das Recht des Friedens setzt zum mindesten zwey Staten voraus, die deßhalb mit einander einen Vertrag eingegangen sind. Dieser Vertrag dauert nur so lange, als eine Ursache desselben, Furcht vor Schaden oder Hoffnung eines Gewinns, obwaltet. Fällt eine solche Ursache bey dem einen oder dem andern State weg, so tritt er in seine vorige Unabhängigkeit zurück, und das Band, das ihn mit dem andern State verknüpfte, löst sich von selbst. Jeder Stat kann folglich einen Vertrag brechen, sobald er es gut findet, und man kann darum nicht sagen, daß er hinterlistig oder treulos handle, weil er sein Wort bricht, sobald er von dem andern nichts mehr zu fürchten oder zu hoffen hat. Denn diese Bedingung war bey jedem der Contrahenten gleich, (unabhängig zu seyn, wenn nichts mehr zu fürchten ist, und sich dieser Unabhängigkeit nach Willkühr zu bedienen); auch wird jeder Vertrag auf die Zukunft nur unter der Supposition geschlossen, daß die dermaligen Umstände dieselben bleiben; und wenn diese sich ändern, ändert sich auch die Gültigkeit und Verbindlichkeit des Vertrags. Hat also ein Stat sich zu beklagen, daß er von dem andern betrogen sey, mit dem er verbündet war, so hat er gar keinen Grund diesem wegen der Wortbrüchigkeit Vorwürfe zu machen; sondern er muß vielmehr seine eigene Thorheit tadeln, daß er seine Wohlfarth einem andern State anvertraute, dem

seine eigene Unabhängigkeit und das Interesse seiner eigenen Oberherrschaft das höchste Gesetz war. Uebrigens, setzt Spinoza hinzu, wird die Treue, deren Bewahrung die Vernunft und Religion lehren, keinesweges aufgehoben; denn weder die Vernunft noch die Bibel fodern, daß man jedes gegebene Wort halten solle. Wenn ich z. B. Jemanden versprochen habe, Silberzeug aufzubewahren, das er mir heimlich anvertraute, so bin ich gar nicht verbunden, Wort zu halten, sobald ich erfahre oder zu wissen glaube, daß das Depositum gestolnes Gut sey; vielmehr werde ich gerechter handeln, wenn ich es dem wahren Eigenthümer wieder zustelle. Hat auf gleiche Weise die Obrigkeit eines Stats einem andern etwas zu leisten versprochen, wovon hernach die Zeitumstände oder die Vernunft zeigen oder zu zeigen scheinen, daß es dem gemeinen Wohle der Unterthanen nachtheilig sey, so kann jene ihr Versprechen zurücknehmen. Da sonach die heilige Schrift nur im Allgemeinen die Vorschrift giebt, ein Versprechen zu erfüllen, die besondern Fälle aber, welche auszunehmen sind, dem Urtheile eines Jeden anheimstellt, so lehrt sie nichts, was den obigen Rechtssätzen widerspräche. Alle diese Rechtssätze beruhen auf dem allgemeinen Streben der Menschen nach Selbsterhaltung, welches allein ihre Rechte begründet, sie mögen nun dabey durch Vernunft, oder durch Affecten geleitet werden; und dieses Princip muß man immer festhalten, um Einwürfe abzulehnen, die etwa gegen die obige Theorie aus Misverstand vorgebracht werden könten.

XII. So wie dem State das Recht der Gesetzgebung, der Auslegung und Anwendung der Gesetze, des Krieges und Friedens zusteht, so hängt wiederum

die

die Ausübung jenes Rechts von demjenigen allein ab, welcher die höchste Gewalt in Händen hat.

Man kann fragen, ob der Regent selbst an die Gesetze gebunden sey, und folglich Verbrechen begehen könne? Da die Begriffe des Gesetzes und Verbrechens sich nicht bloß auf die Rechte des Stats, sondern auch auf die gemeinen Regeln aller Naturdinge, vorzüglich der Vernunft, erstrecken, so kann man nicht schlechthin behaupten, daß der Stat an kein Gesetz gebunden sey, und nichts verbrechen könne. Wäre der Stat den Gesetzen oder Regeln, ohne welche er nicht Stat seyn könte, gar nicht unterworfen, so würde der Stat nicht als ein Naturgegenstand, sondern als eine Chimäre zu betrachten seyn. Der Stat begeht also ein Verbrechen, wenn er Etwas thut oder zuläßt, was eine Ursache seines Ruins seyn kann. Man kann ihm in eben dem Sinne Verbrechen beymessen, in welchem die Philosophen und Aerzte sagen, daß die Natur fehle, wenn nehmlich der Stat gegen die Vorschriften der Vernunft handelt. Denn der Stat ist am meisten sui juris, wenn er durchaus der Vernunft folgt, anstatt daß er sich selbst zerstört, soferne er der Vernunft widerstreitet.

Um seine Meynung zu verdeutlichen, bemerkt Spinoza, daß seine Behauptung: Jeder könne mit einer Sache, worauf er ein Recht hat, machen, was er wolle, nicht bloß durch das Vermögen des Handelnden, sondern auch durch die Fähigkeit des Leidenden (der Sache) beschränkt werde. (Cum dicimus, vnumquemque posse de re, quae sui juris est, statuere, quicquid velit, haec potestas non sola agentis potentia, sed etiam ipsius patientis aptitudine definiri debet). Wenn man z. B. einen Tisch, welchen man

besitzt,

besitzt, von Rechts wegen gebrauchen darf, wozu man will, so wird damit nicht verstanden, daß man den Tisch zu etwas gebrauchen könne, wozu er unmöglich zu gebrauchen ist. Eben so ist der Satz, daß die Bürger eines Stats in der Gewalt desselben sind, nicht so zu verstehen, als ob die Menschen dadurch, daß sie Bürger eines Stats werden, ihre menschliche Natur verlieren und eine andere annehmen. Der Sinn ist nur, daß die Bürger in gewissen besondern Verhältnissen Ehrfurcht dem State schuldig sind, und wenn diese ihm versagt wird, der Stat zugleich aufgehoben ist. Der Stat muß folglich, um sein Recht auf die Ehrfurcht der Bürger zu behaupten, die Gründe derselben erhalten, weil er sonst selbst an seinem Untergange schuld ist. Nam iis, vel ei, qui imperium tenet, aeque impossibile est, ebrium aut nudum cum scortis per plateas currere, histrionem agere, leges ab ipso latas aperte violare seu contemnere, et cum his majestatem servare: ac impossibile est, simul esse et non esse. Subditos deinde trucidare, spoliare, virgines rapere, similia, metum in indignationem, et consequenter statum civilem in statum hostilitatis vertunt.

Nimt man aber die Gesetze bloß für das Privatrecht, und Vergehungen oder Verbrechen für solche Handlungen, welche durch das Privatrecht verboten sind; so läßt sich nicht behaupten, daß der Stat den Gesetzen unterworfen sey, oder sich gegen dieselben vergehen könne. Die Regeln und Gründe der öffentlichen Ehrfurcht, welche der Stat um seiner selbst willen erhalten muß, gehören nicht zum bürgerlichen Privatrechte, sondern zum Naturrechte. Der Stat ist an diese auf eben die Weise gebunden, wie der einzelne Mensch im Naturstande verpflichtet ist, um nicht Feind

gegen

gegen sich selbst zu seyn, daß er sich nicht tödte, welche Verpflichtung gar keinen Gehorsam, im Gegentheile eine Freyheit der menschlichen Natur ausdrückt. Hingegen die bürgerlichen Privatrechte hangen lediglich von dem Willen des Stats ab; dieser braucht nur für seine eigene Freyheit zu sorgen, und nichts anders für Recht oder Unrecht, Gutes oder Böses, zu halten, als was ihm selbst das eine oder das andere zu seyn scheint. Er hat also das Recht, sowohl Gesetze nach Willkühr zu geben und auszulegen, als auch sie abzuschaffen, jeden Schuldigen zu begnadigen, und sich selbst von der Verbindlichkeit derselben auszunehmen.

XIII. Der Zweck eines jeden States ist Friede und öffentliche Sicherheit. Derjenige Stat ist also der beste, in welchem die Bürger friedlich mit einander leben, und ihre Rechte unverletzt erhalten werden. Man kann als gewiß annehmen, daß Aufruhr, bürgerlicher Krieg, Verachtung der Gesetze, nicht sowohl der Schlechtigkeit und Verderbtheit der Unterthanen, als vielmehr der schlechten Verfassung und Verwaltung des Stats zuzuschreiben sind. Die Menschen werden nicht als Bürger gebohren, sondern sie werden dazu gebildet. Ueberdem sind die natürlichen Neigungen der Menschen überall dieselben. Herscht also in einem State größere Bosheit und Ungerechtigkeit, und werden mehr Verbrechen in demselben begangen, als in einem andern; so rührt dieses zuverlässig daher, daß der Stat nicht genug für die Ruhe der Bürger gesorgt, die gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten nicht weise genug bestimt, und folglich auch nicht die absolute Gewalt des Stats erworben hat. Eine bürgerliche Verfassung, welche die Ursachen des Aufruhrs nicht wegräumt, wo beständig der innere Krieg

zu

zu fürchten ist, und die Gesetze häufig übertreten werden, ist nicht sehr vom Naturstande verschieden, in welchem jeder zwar nach seiner Laune lebt, aber immer in Gefahr ist, sein Leben zu verlieren.

Sind die Vergehn der Unterthanen und ihre Widerspänstigkeit dem State beyzumessen, so gilt dasselbe von ihren Tugenden, und ihrer strengen Beobachtung der Gesetze, die ebenfalls dem State und der absoluten Gewalt desselben zum Verdienste gereicht. Mit Recht zählt man es unter die ausgezeichneten Verdienste des Hannibal, daß in seinem Heere nie ein Aufruhr entstand.

Von einem State, dessen Unterthanen durch Furcht abgeschreckt, die Waffen nicht ergreifen, kann man eher sagen, daß er keinen Krieg, als daß er Frieden habe. Der Friede ist nicht eine Befreyung vom Kriege, sondern eine Frucht der Tapferkeit. Auf gleiche Weise ein Stat, dessen Frieden von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die wie das Vieh behandelt werden, so daß sie nur blindlings gehorchen lernen, rectius *solitudo*, quam *civitas* dici potest. Wenn also Spinoza denjenigen Stat für den besten erklärt, in welchem die Menschen friedlich mit einander leben, so versteht er nicht ein animalisches Leben, das den Menschen mit den Thieren gemein ist, sondern das vorzüglich durch Vernunft, durch die wahre Tugend und das Leben des Geistes bestimt wird. Wird der Stat aber zu diesem Zwecke errichtet, so muß er von einem freyen Volke errichtet werden, nicht von einem Eroberer nach dem Rechte des Krieges. Ein freyes Volk wird mehr durch Hoffnung, als durch Furcht, ein überwundenes mehr durch Furcht, als durch Hoffnung, geleitet; jenes will glücklich leben, dieses sucht nur den Drangsalen und dem Tode zu entgehen;

jenes strebt nach seinem Willen zu leben, dieses wird gezwungen, sich nach dem Willen des Siegers zu bequemen; jenes wird zu einem State von freyen Unterthanen, dieses zu einem State von Sclaven; und obgleich zwischen der obrigkeitlichen Gewalt, welche ein freyes Volk begründet, und zwischen der, welche nach Kriegsrecht erworben wird, wenn man auf die Gewalt selbst im Allgemeinen sieht, kein wesentlicher Unterschied statt findet, so haben sie doch, wie eben dargethan ist, sehr verschiedene Zwecke, und bedürfen zu ihrer Erhaltung sehr verschiedener Mittel. Durch was für Künste aber ein Fürst, der bloß herschen will, seine Herrschaft sichern und erhalten könne, hat Machiavell ausführlich erörtert. Ueber die Absicht, wozu dieser politische Schriftsteller es gethan habe, war Spinoza zweifelhaft. Falls er eine gute Absicht hatte, wie ihm doch diese nach der Meynung des Spinoza zuzutrauen ist, so war es diese: zu zeigen, daß es unklug sey, einen Tyrannen aus dem Wege zu räumen, so lange die Gründe, warum der Regent ein Tyrann ist, nicht weggeräumt, im Gegentheile vermehrt und verstärkt werden, je größere Ursache dem Regenten zur Furcht gegeben wird, z. B. wenn das Volk einige male den Regenten im Aufruhre ermordet hat, und über Handlungen der Art, als über rühmliche Thaten triumphirt. Vielleicht hat er auch wohl die Völker belehren wollen, wie sehr sie sich im Zustande der Freyheit davor zu hüten haben, daß sie ihre Wohlfarth nicht einem Einzigen unbedingt anvertrauen, der, wenn er nicht im Wahne der Eitelkeit sich einbildet, Allen gefallen und Alle befriedigen zu können, unaufhörlich Nachstellungen fürchtet; daher genöthigt wird, mehr für sich zu sorgen, und der Freyheit des Volks nachzustellen, als sie zu befördern und

zu

zu sichern; et ad hoc de prudentissimo isto viro crebendum eo magis adducor, setzt Spinoza noch hinzu, quia pro libertate fuisse constat, ad quam etiam tuendam saluberrima consilia dedit *).

XIV. Die Natur der Menschen selbst und die Beschaffenheit des Naturstandes führen immer nothwendig den Stat herbey, und es ist unmöglich, daß die Menschen ihn jemals ganz auflösen könten. Ungeachtet aller bürgerlichen Streitigkeiten und aufrührischen Bewegungen, welche in manchen Staten sich von jeher ereigneten und noch ereignen, geschieht es deßwegen doch niemals, was bey andern gesellschaftlichen Verbindungen häufig geschieht, daß die Bürger den Stat überhaupt aufhöben; sie ändern immer nur die Form desselben, sobald die bürgerliche Zwietracht beendigt ist. Ist demnach von Mitteln zur Erhaltung eines Stats die Rede, so wird unter dem State nur eine bestimmte Form desselben verstanden, sofern zur Erhaltung dieses gewisse Mittel nothwendig sind.

Wäre die menschliche Natur von der Beschaffenheit, daß die Menschen das Nützlichste am meisten begehrten, so würde gar keine Kunst zur Erhaltung der Ruhe, Einigkeit und Treue der Bürger nöthig seyn. Da aber gerade der entgegengesetzte Fall eintritt, so muß die Verfassung durchaus so eingerichtet seyn, daß sowohl die Regenten als die Regierten, sie mögen wollen oder nicht, doch nichts anders thun, als was dem gemeinen Wohle entspricht d. i. daß sie Alle entweder freywillig oder durch die Nothwendigkeit gezwungen sind, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben.

Dies

*) Tractat. polit. cap. VI. p. 291. Opp. posth.

Dies wird nun bey einer solchen Anordnung der öffentlichen Angelegenheiten geschehen, wo nichts, was zur öffentlichen Wohlfarth gehört, dem guten Willen eines Einzigen schlechthin überlassen ist. Niemand ist so wachsam, daß er nicht zuweilen schliefe, und niemand von einem so festen und standhaften Muthe, daß er nicht manchmal, hauptsächlich wo Festigkeit und Standhaftigkeit am meisten erforderlich sind, sich durch die Umstände fortreißen und überwältigen ließe. Es ist Thorheit, von einem andern zu verlangen, was man nicht von sich selbst erhalten kann, daß er weniger für sich, als für andere wache, daß er nicht geizig, neidisch, ehrsüchtig sey; namentlich dies von einem Fürsten zu verlangen, bey dem alle Affecten täglich auf's stärkste gereizt werden.

Gleichwohl scheint die Erfahrung zu lehren, daß für den Frieden, die Einigkeit und Sicherheit der Bürger, nicht besser gesorgt werde, als wenn alle Gewalt des Stats auf Einen übertragen ist. Kein Stat, bemerkt Spinoza, hat so lange ohne irgend eine merkliche Aenderung seiner Verfassung bestanden, als der Türkische; so wie keine Staten von kürzerer Dauer waren, als die Demokratischen, und keine, in welchen so oft aufrührische Bewegungen sich ereignet hätten, als in eben diesen. Allein wenn Knechtschaft und Barbarey Frieden heißen sollen, so giebt es nichts Elenders, als den Frieden. Freylich pflegen mehr und heftigere Streitigkeiten zwischen Eltern und Kindern, als zwischen Herrn und Knechten zu entstehen; aber das Interesse des Hauswesens bringt es gar nicht mit sich, das väterliche Recht in ein Herrschaftliches zu verwandeln, und die Kinder wie Sclaven zu betrachten. Für das Interesse der Knechtschaft,

nicht

nicht des Friedens, ist also daran gelegen, alle Gewalt in der bürgerlichen Gesellschaft auf Einen zu übertragen; denn der Friede besteht, wie oben gesagt ist, nicht in der Befreyung vom Kriege, sondern in der Vereinigung der Gemüther.

Es ist auch eine sehr irrige Meynung nach Spinoza, daß ein Einziger die höchste Gewalt des Stats wirklich bekommen und behaupten könte. Das Recht gründet sich allein auf die Macht, und die Macht eines einzigen Menschen ist viel zu geringe, um eine so große Last zu tragen. Das Volk wählt sich allerdings Einen König; aber dieser wählt sich wiederum Heerführer, oder Räthe, oder Lieblinge, denen er die Sorge für die Wohlfarth seiner Unterthanen und für seine eigene überläßt, so daß die Verfassung, welche man gewöhnlich für eine absolut monarchische ausgiebt, in der Wirklichkeit eine aristokratische ist; und zwar nicht offenbar, sondern insgeheim, was indessen gerade das schlimmste ist. Dazu komt, daß ein König, wenn er minorenn, oder krank, oder durch das Alter abgestumpft ist, nur dem Namen nach regiert; während die Minister oder die nächsten Verwandten des Königs wirklich die höchste Gewalt ausüben; nicht zu gedenken, daß, wenn der Regent den Wohllüsten nachhängt, oft die Angelegenheit des Stats durch die Willkühr und Laune eines Favoriten, einer Mätreße, eines Verschnittenen verwaltet werden. Um seine Verachtung einer Statsverwaltung der letztern Art noch kräftiger auszudrücken, erwähnt Spinoza einer Aeußerung des Orsines beym Curtius (X, 1): Audieram, in Asia olim regnasse foeminas; hoc vero novum est, regnare castratum.

Spinoza schildert noch weiter die Nachtheile, die mit der monarchischen Statsverfassung verbunden sind. Der Monarch fürchtet sich mehr vor den Unterthanen, als vor den auswärtigen Feinden; er wird daher vorzüglich den klügsten, reichsten und angesehensten Bürgern nachstellen, um sich gegen ihre etwanigen Anschläge zu sichern. Der Monarch fürchtet seine Kinder mehr, als daß er sie lieben sollte, zumal wenn sie sich durch Künste des Friedens, oder durch kriegerische Talente auszeichnen, und wegen dieser bey den Unterthanen beliebt sind. Er sucht daher, sie so zu erziehen, daß die Gründe zu einer Furcht der Art wegfallen. Seine Räthe werden ihn hierin sehr gerne unterstützen, damit der nachfolgende Regent in roher Dumheit aufwachse, und er auch in der Folge ihr Mündel bleibe. Der König ist also desto weniger unabhängig, und der Zustand der Unterthanen ist um so elender, je unbedingter die Gewalt des Stats auf ihn übertragen wird.

Soll die monarchische Statsverfassung persönliche Sicherheit für den Monarchen und Frieden für das Volk bewirken, so muß sie auf eine eigene Art eingerichtet seyn, zu welcher Spinoza nunmehro die Grundzüge angiebt:

1) Alle Bürger eines Stats, sie mögen in Städten oder auf dem Lande wohnen, müssen ein gleiches Bürgerrecht genießen, jedoch unter der Bedingung, daß jede Gemeinde eine bestimmte Zahl zur Vertheidigung des Stats liefere; diejenigen, welche dieses nicht leisten können, sind unter andern Bedingungen der Bothmäßigkeit des Stats unterworfen. Das Militair darf nur aus Bürgern, nicht aus Ausländern bestehn; alle Bürger müssen Waffen besitzen, und zu bestim-

bestimten Zeiten in den Waffen geübt werden; jeder Offizier muß die Kriegsbaukunst und Taktik verstehn; die Oberanführer werden aus den Räthen des Königs gewählt, behalten das Commando nur auf ein Jahr, und können hernach nie wieder gewählt werden.

2) Alle liegende Gründe, die das Statsgebiet im weitern Sinne ausmachen, gehören der obersten Statsgewalt, und werden von dieser gegen eine jährliche Abgabe an die Bürger verpachtet; außerdem aber sind die Bürger zur Zeit des Friedens von allen Abgaben frey. Von dieser Statseinnahme wird ein Theil zur Sicherung des Stats gegen auswärtige Feinde, ein Theil zum häuslichen Gebrauche des Königs verwandt.

3) Der König wird aus irgend einem Geschlechte der Nation gewählt, und zu den Adelichen gehören keine andere, als diejenigen, welche unmittelbar vom Könige abstammen, und deswegen durch das königliche Wapen von ihrer eigenen und den übrigen Familien abgesondert werden. Die männlichen Verwandten des Königs, die ihm bis zum dritten oder vierten Grade verwandt sind, dürfen nicht heyrathen; wenn sie Kinder erzeugen, sind diese illegitim, und erben die väterlichen Güter nicht, als welche an den König zurückfallen.

4) Die Räthe des Königs, die ihm an Würde die nächsten sind, müssen ebenfalls aus den Bürgern gewählt werden. Bestände z. B. der Stat aus sechshundert Familien, so wären aus jeder Familie, je nachdem sie mehr oder weniger zahlreich und ausgebreitet ist, drey oder vier zu wählen, die einen Reichsrath bildeten. Die Glieder dieses Reichsraths behielten ihre Würde nicht auf Lebenszeit, sondern nur auf

vier oder fünf Jahre, so daß jährlich der dritte, vierte oder fünfte Theil neu gewählt würde. Von den aus jeder Familie zu wählenden Gliedern des Reichsraths müßte aber wenigstens Einer ein Rechtsverständiger seyn. Die Wahl geschieht durch den König selbst, dem jährlich ein Verzeichniß aller Glieder einer Familie, die das funfzigste Jahr erreicht haben, mitgetheilt werden muß, aus denen er nach Willkühr wählen kann. Diejenigen, die einmal Glieder des Reichsrathes gewesen sind, können nicht wieder gewählt werden. Sollte der König an der Wahl gehindert werden, so wählt der Reichsrath selbst an dessen Stelle. Spinoza giebt mehrere Vortheile an, die diese Einrichtung haben würde.

5) Das vornehmste Geschäfft des Reichsraths ist, die Fundamentalgesetze der Statsverfassung zu vertheidigen, und über die öffentlichen Angelegenheiten Rathschläge zu ertheilen, so daß der König über eine Sache von Wichtigkeit nichts beschließen kann, ohne vorher das Gutachten des Stats vernommen zu haben. Wäre der Reichsrath nicht einig, und wären die Stimmen für verschiedene Meynungen getheilt, auch wenn die Sache mehrmal debattirt worden wäre, so darf die Entscheidung nicht in die länge gezogen werden, sondern sie fällt dem Könige anheim. Außerdem hat der Reichsrath das Geschäfft, die Befehle des Königs bekant zu machen, die Ausführung der Gesetze und überhaupt die Verwaltung des Stats zu besorgen, gleichsam als Reichsverweser. Die Bürger dürfen sich nicht anders, als mittelst des Reichsraths an den König wenden; auch die Gesandten anderer Staten können nur erst vom Reichsrathe die Erlaubniß zu einer Audienz beym Könige erhalten; so

wie

wie auch die auswärtigen Addressen an den König nur durch den Reichsrath an diesen gelangen können. Ueberhaupt ist der König als die Vernunft oder die Seele des Stats zu betrachten; der Reichsrath aber als der äußere Sinn oder der Körper der Seele, durch welchen diese den Zustand des Stats wahrnimt, und vollführt, was sie für das Beste hält.

6) Auch die Sorge für die Erziehung der Söhne des Königs ist dem Reichsrathe anvertraut, nebst der Vormundschaft, falls der König einen minderjährigen Thronfolger hinterläßt. Damit inzwischen der Reichsrath nicht während der Zeit ohne König sey, so wird von den Edeln des Stats der Aelteste erwählt, welcher die Stelle des Königs vertritt, bis dieser volljährig geworden ist, und die Regierung selbst antreten kann. Die weitere Erörterung Spinoza's von der Organisation des Reichsrathes, und der Anordnung der verschiedenen Functionen desselben, gehört nicht hierher.

7) Der König darf sich nicht mit einer Fremden verheyrathen, sondern nur mit einer Person aus seiner Familie, oder mit der Tochter eines Bürgers, das letztere jedoch unter der Bedingung, daß alsdann die Verwandten der Königinn kein Statsamt verwalten können.

8) Alle Höflinge und Bediente des Königes d. i. diejenigen, welche aus der Hauscasse des Königs ihre Besoldung empfangen, sind schlechthin von Statsämtern ausgeschlossen. Es sind aber hiervon die Leibtrabanten des Königs ausgenommen; denn nur Bürger dürfen den König bewachen.

9) Der Krieg darf nur des Friedens wegen geführt werden. Ist der Feind überwunden und sein

Land eingenommen, so müssen die eroberten Städte entweder dem Feinde gegen ein Lösegeld zurückgegeben, oder wenn in der Zukunft ein neuer Angriff zu fürchten ist, gänzlich zerstört und die Einwohner anderswohin geführt werden.

10) Was die Religion betrifft, so dürfen keine Tempel auf Kosten des Stats erbaut, noch auch Gesetze über religiöse Meynungen gegeben werden, außer wenn diese Aufruhr veranlassen und die Ruhe des Stats stören, oder der Verfassung desselben zuwiderlaufen. Wollen diejenigen Bürger, denen eine öffentliche Religionsübung vom State vergönnt wird, sich Tempel erbauen, so muß dieses auf ihre eigene Kosten geschehen. Der König darf zur Ausübung der Religion, zu welcher er sich bekennt, einen eigenen Tempel haben.

Nachdem Spinoza die Grundzüge der monarchischen Constitution entworfen hat, bringt er noch mehr Erläuterungen und Gründe derselben bey, die zum Theile sehr interessant und lehrreich sind. Daß indessen die Erfahrung nicht immer damit zusammenstimmt, ließe sich leicht aus der Geschichte beweisen. So, meynt Spinoza, daß eine Bestechung des Reichsrathes weder von Seiten des Königs, noch anderer Individuen, möglich sey. Bey der so großen Zahl von Gliedern, falls auch Einige gewonnen würden, würde doch durch diese nichts ausgerichtet werden können. Hier könte man ihm aber gleich das Beyspiel des Englischen Parlaments entgegensetzen, wiewohl freylich im State des Spinoza alle die Möglichkeiten und Hülfsmittel der Bestechung wegfallen, welche bey dem gegenwärtigen Zustande der Englischen Constitution und Statsverwaltung statt finden; statt

deren

deren es aber vielleicht in jenem andere Mittel der Bestechung geben würde. Eine ähnliche nicht in der Erfahrung gegründete Voraussetzung des Spinoza ist, daß der König entweder aus Furcht vor der Menge, oder um sich die größere Partey der wehrhaften Bürger verbindlich zu machen, oder auch aus Edelmuth und patriotischer Hinsicht auf das gemeine Beste, stets das Gutachten der Meisten vorziehen, und die widerstreitenden Meynungen, so gut er kann, zu vereinigen suchen werde, damit die Bürger sowohl im Frieden als Kriege erführen, welch' einen vortrefflichen Regenten sie an ihm besäßen, und weil er auch alsdenn am unabhängigsten regiere, wenn er am eifrigsten für die öffentliche Wohlfahrt sorge. Einen eigenen Zustand der Dinge im State, der in unsern Zeiten, und überhaupt bey cultivirten größern Völkern nicht zutrifft, erfodert auch die Behauptung, daß die Krieger gar keinen Sold bekommen dürfen, indem die höchste Belohnung des Kriegesdienstes die öffentliche Freyheit sey. Bloß um der Freyheit willen bestrebt im Naturstande ein Jeder, sich zu vertheidigen; er erwartet keinen andern Lohn seines kriegerischen Verdienstes, als die Unabhängigkeit; es sind aber im State alle Bürger so zu betrachten, wie das Individuum im Naturstande, und wenn sie für die Erhaltung des States streiten, so verwenden sie ihre Kräfte nur für sich und in ihren eigenen Angelegenheiten. Die Räthe des Königs, die Richter, Vorsteher u. d. gl. sind mehr für Andere, als für sich beschäfftigt; daher es billig ist, diesen eine Besoldung auszusetzen. Erwählt der König bloß eine gewisse Classe von Bürgern zum Wehrstande und giebt er derselben eine Besoldung, so bringt er eben dadurch die Ruhe des Stats und seine Sicherheit in Gefahr. Diese Bürger, lediglich mit den Geschäfften und Künsten

sten des Krieges bekant, und durch die im Kriege gewöhnliche Lebensweise verdorben, überlassen sich im Frieden, wegen der zu großen Musse, die sie haben, den Ausschweifungen, gerathen dadurch in Armuth, und sinnen alsdenn auf nichts als Raub, bürgerliche Zwietracht, und neuen Krieg; so daß der Zustand in einer Monarchie, wo ein besoldetes Heer unterhalten wird, in der That ein Zustand des Krieges ist, bey welchem einzig der Wehrstand der Freyheit genießt, und die übrigen Bürger Sclaven sind. Es liegt in diesen Bemerkungen des Spinoza über das Verhältniß eines besoldeten Heeres in einer Monarchie zur Sicherheit des Regenten und der Freyheit der übrigen Bürger etwas Wahres; allein auf der andern Seite hat auch die von ihm vorgeschlagene Einrichtung ihre großen und unüberwindlichen Nachtheile in eben dem Betrachte, und die mit der Existenz eines besoldeten Heeres verbundenen Uebel lassen sich durch eine zweckmäßige Organisation desselben und eine weise Bestimmung seines Verhältnisses zum State heben, wie die Geschichte des Militärstandes bey einigen neuern Völkern beweist. Wenn z. B. nur dafür gesorgt wird, daß ein Theil des Heeres während des Friedens durch Wachen, Uebungen und öffentliche Arbeiten beschäfftigt ist, ein anderer Urlaub erhält, um an der Industrie der übrigen Bürger Theil zu nehmen, so ist den Unordnungen, die ein müssiges besoldetes Heer in Friedenszeiten allerdings leicht nach sich ziehen kann, vorgebeugt. Auch kann die Besoldung des Wehrstandes gerade dazu dienen, ihn an die bürgerliche Ordnung zu fesseln, und zur Erhaltung der öffentlichen Sicherheit und Ruhe beyzutragen, da die größere Menge des Wehrstandes sich sonst nicht ernähren kann, jene Besol-

soldung aber bey eintretenden bürgerlichen Unruhen wegfällt oder precär wird.

Vielleicht, bemerkt Spinoza am Ende des Abschnittes von der besten Verfassung der Monarchie, werden diejenigen über meine Vorschläge lachen, welche Fehler, die allen Sterblichen gemein sind, bloß dem Pöbel beylegen, und meynen, der Pöbel sey nicht anders zu bändigen, als wenn er zittere, er diene entweder knechtisch, oder herrsche übermüthig, er habe keine politische Beurtheilung, keinen festen politischen Grundsatz. Aber die Menschen haben alle eine und dieselbe Natur. Wir werden durch die Macht und die Cultur getäuscht, und wenn deßwegen zwey einerley Verbrechen begehen, so bilden wir uns oft ein, der Eine dürfe es ungestraft thun, der Andere nicht, nicht weil die Handlungen, sondern weil die Thäter verschieden sind. Der Uebermuth ist der herrschenden Classe nicht minder eigen, als dem Pöbel. Ihre Anmaaßung, ihr Hochmuth, Luxus, ihre Verschwendung, eine gewisse Uebereinstimmung und Consequenz in den Lastern, wird durch eine docta insipientia et turpitudinis elegantia übertüncht, so daß Laster, die für sich betrachtet, weil sie dann am meisten auffallen, schändlich sind, den Unerfahrnen und Unwissenden vornehm, anständig und wohl gar edel scheinen. Daß der Pöbel alsdenn nur gehorcht, wenn er zittert, ist begreiflich. Freyheit und Sclaverey werden nicht leicht mit einander verwechselt. Eben so wenig ist zu verwundern, daß der Pöbel keine politische Beurtheilung, keinen festen politischen Charakter hat, da man über die vornehmsten Angelegenheiten des Stats heimlich rathschlägt, und jener nur aus wenigen Umständen, die sich nicht verheimlichen lassen, die Gründe der öffent-

lichen

lichen Maaßregeln vermuthet. Es verräth eine große Unkunde der menschlichen Natur, wann die regierende Classe von dem großen Haufen verlangt, daß er, da sie alle Angelegenheiten des Stats heimlich verhandelt, nicht unrichtig über die Gründe derselben urtheilen, nicht sie schief auslegen solle. Iudicium suspendere rara est virtus. Könte der Pöbel sich mäßigen, sein Urtheil über ihm nicht hinlänglich bekante Dinge aufschieben, so verdiente er eher, selbst zu regieren, als regiert zu werden.

Einen Nachtheil, giebt Spinoza zu, hat unstreitig die von ihm beliebte Form der monarchischen Verfassung, daß die öffentlichen Berathschlagungen und zu nehmenden Maaßregeln dabey nicht geheim gehalten werden können. Er glaubt indessen, es sey auf jeden Fall besser, daß die guten Maximen und Maaßregeln einer Regierung den Feinden offenbar werden, als daß die schlechten der Tyrannen den Bürgern verborgen bleiben. Diejenigen, welche die Statsgeschäffte heimlich betreiben, haben es schlechthin in ihrer Gewalt, so wie den Feinden im Kriege, auch den Bürgern im Frieden nachzustellen. Freylich ist nicht zu leugnen, daß Verschwiegenheit und Heimlichkeit bey Verwaltung des Stats oft von Nutzen seyn können; daß aber der Stat ohne dieselbe sich durchaus nicht zu erhalten vermöge, kann Niemand beweisen. Im Gegentheile die öffentliche Wohlfarth einem Einzigen unbedingt anzuvertrauen, und zugleich die öffentliche Freyheit zu erhalten, ist unmöglich; und es ist also Thorheit, wenn man einen kleinen Nachtheil durch ein großes Uebel vermeiden will. Verum eorum, qui sibi imperium concupiscunt, haec vnica fuit cantilena, civitatis omnino interesse, vt ipsius negotia secreto

agi-

agitentur, et alia hujusmodi, quae quanto magis vtilitatis imagine teguntur, tanto ad infensius servitium erumpunt.

Sollte auch eine solche monarchische Verfassung, wie Spinoza sie wünscht, in der Wirklichkeit nie existirt haben, so läßt sich doch nach seiner Meynung auch aus der Erfahrung darthun, daß sie die beste sey, wenn man auf die Ursachen der Erhaltung jedes nicht uncultivirten Stats und des Unterganges desselben achtet. Er beruft sich auf die Geschichte von Arragonien. Nach Abwerfung des Joches der Mauren beschlossen sie, einen König zu wählen; da sie aber nicht über die Bedingungen der monarchischen Verfassung einig werden konten, baten sie den Pabst um sein Gutachten. Dieser rieth ihnen, nicht eher einen König zu ernennen, als bis die innere Anordnung des Stats auf eine der Localität und dem Genius des Volks angemessene Art bestimt sey, hauptsächlich einen höchsten Reichsrath anzusetzen, der, wie die Ephoren der Lacedämonier, der Gewalt der Könige gegen über stände, und das unbeschränkte Recht hätte, die Streitigkeiten zu entscheiden, die zwischen dem Könige und dem Volke entstehen möchten. Die Arragonier befolgten diesen Rath. Sie machten eine gesetzliche Anordnung ihrer Statsverfassung, wie sie ihnen die zweckmäßigste schien, deren höchster Ausleger und Richter nicht der König, sondern der Reichsrath der sogenannten Siebzehn war, dessen Vorsteher Justizia heißt. Dieser Vorsteher und die übrigen Glieder des Reichsraths wurden nicht durch Stimmenmehrheit, sondern durch das Loos auf Lebenszeit erwählt, und hatten das Recht, alle Sentenzen gegen irgend einen Bürger, die von andern Collegien oder dem Könige selbst gefällt werden,

auf-

aufzuheben und zu verwerfen, so daß jeder Bürger das Recht hatte, den König selbst vor dieses Tribunal zu fodern. Außerdem kam ihnen ehedem das Recht zu, den König zu ernennen, und abzusetzen. Viele Jahre hernach aber vermochte der König Don Pedro durch Geschenke und Versprechungen, daß dieses Recht aufgegeben wurde. Er hieb sich unmittelbar, nachdem er seinen Zweck erreicht hatte, in Gegenwart aller Glieder des Reichsraths die Hand ab, oder verletzte sie wenigstens, mit der Erklärung, daß den Unterthanen nur auf Kosten des königlichen Bluts die Wahl eines Königs zustehen könne. Doch räumte er ein, daß sie gegen jede gewaltthätige Usurpation der Regierung, gegen jeden Misbrauch derselben zum Nachtheile der Verfassung, die sich etwa der König oder der künftige Thronerbe erlauben möchte, sollten die Waffen ergreifen dürfen. Diese Aenderung also vernichtete das Recht des Reichsraths eigentlich nicht; sondern verbesserte es nur. Unter dieser Verfassung haben die Arragonier lange glücklich gelebt, da die Könige und Unterthanen gleiche gegenseitige Treue beobachteten. Erst da das Reich an Ferdinand von Castilien, den Katholischen, durch Erbschaft übergieng, fiengen die Freyheiten der Arragonier den Castilianern an verhaßt zu werden, wiewohl Ferdinand den Anschlägen seiner Räthe, die Rechte jener aufzuheben, nicht folgte. Die Arragonier behielten auch nach Ferdinand ihre Freyheiten, zwar nicht von Rechts wegen, aber doch durch die Gnade ihrer Könige, bis auf Philipp II, der sie mit größerm Glücke, jedoch nicht mit geringerer Grausamkeit, als die vereinigten Niederlande, unterjochte.

Nach der Schilderung der besten monarchischen Verfassung geht Spinoza zu einem Entwurfe der besten

besten Aristokratie über. Er giebt den Aristokraten den Namen Patricier. Die Aristokratie unterscheidet er dadurch von der Demokratie, daß in jener Einige aus dem Volke gewählte Bürger die Regierung führen, das Recht der Herrschaft hier also bloß von der Wahl abhängt, anstatt daß es in der Demokratie angebohren ist, oder durch natürliche Talente, Glück und Zufall erworben wird. Die Verfassung wird demnach immer noch aristokratisch seyn, auch wenn jeder Bürger in die Zahl der Patricier aufgenommen wird, sobald nur das Recht nicht erblich ist, oder durch ein für Alle verbindliches Gesetz auf Andere sich fortpflanzt.

Um zu verhindern, daß die Aristokratie nicht in eine drückende Oligarchie oder in Factionswuth ausarte, muß die Menge der Patricier nach Verhältnisse der Größe des Volks so seyn, daß es der Verwaltung des Stats nie an der erfoderlichen Zahl wahrer Optimaten fehle. Gesetzt daß hundert Optimaten nöthig wären, so werden dazu wenigstens fünf tausend Patricier vorausgesetzt; denn nur unter einer so großen Zahl kann man sicher seyn, jene stets anzutreffen.

Ehe sich die Fundamente, auf denen die Aristokratie beruhen muß, bestimmen lassen, muß auf einen merkwürdigen Unterschied zwischen der Monarchie und der Aristokratie Rücksicht genommen werden. Die Kräfte eines einzigen Menschen sind zur Verwaltung des ganzen Stats völlig unzureichend; aber dieses läßt sich nicht von einer zu dem Zwecke hinlänglich großen Gesellschaft von Menschen behaupten. Der monarchische Regent bedarf also Räthe, der aristokratische bedarf derselben nicht. Ferner, die Könige sind sterblich, aber die Optimaten machen eine ewige Gesellschaft aus; die Statsgewalt fällt daher in der Aristokratie niemals an das

Volk zurück; wohl aber kann dies in der Monarchie geschehen. Die Gewalt des Monarchen ist auch nicht selten wegen seiner Minderjährigkeit, oder wegen Krankheit, Alters u. a. Ursachen precär; anstatt daß die Gewalt der Optimaten immer eine und dieselbe bleibt. Endlich der Wille eines Einzigen ist sehr veränderlich und unbeständig; alles Recht besteht gleichwohl in einem monarchischen State in der Willenserklärung des Monarchen; und doch sollte nicht jeder Wille des Königs von Rechts wegen Gesetz seyn. Von dem Willen einer hinlänglich großen Gesellschaft von Optimaten läßt sich das nicht sagen; denn da diese keiner Räthe bedarf, so ist nothwendig jede Erklärung ihres Willens von Rechts wegen ein Gesetz; woraus auch folgt, daß die einer hinlänglich großen Gesellschaft von Optimaten übertragene Herrschaft unbeschränkt sey, oder zunächst an die unbeschränkte grenze. Giebt es überall eine unbeschränkte Herrschaft, so ist es gewiß diejenige, welche das ganze Volk hat.

Sofern nun die aristokratische Herrschaft niemals an das Volk zurückfällt, und diesem auch keine Berathschlagung über öffentliche Angelegenheiten zusteht, muß auch die aristokratische Verfassung sich auf den Willen des obersten Senats und die Beurtheilung desselben allein gründen, nicht aber auf die Wachsamkeit der Menge, da diese bey der öffentlichen Berathschlagung gar keine Stimme hat. Die beste Einrichtung der aristokratischen Verfassung ist also auch diejenige, bey welcher von der Menge am wenigsten zu fürchten, und dieser keine andere Freyheit übrig gelassen ist, als welche ihr nothwendig eingeräumt werden muß. Je mehr Rechte sich der große Haufen anmaaßt, wie z. B. in Deutschland die sogenannten Gilden thun,

desto weniger haben die Patricier. Eine gehäßige Selaverey ist deßwegen von der unbedingten Herrschaft des aristokratischen Senats nicht zu fürchten, weil der Wille einer solchen großen Gesellschaft nicht durch die Leidenschaft, sondern bloß durch Vernunft bestimt werden kann; indem die Menschen nur durch schlechte Neigungen zu verschiedenen Meynungen geleitet werden, Einstimmigkeit hingegen dann zu erwarten ist, wenn sie nach dem Guten streben, oder was zum mindesten den Schein des Guten hat.

Um die Fundamente, worauf sich der höchste Wille und die Macht des aristokratischen Senats stützen müssen, festzusetzen, komt es hauptsächlich auf die Bestimmung der Fundamente des Friedens an, die gar nicht mit denen der monarchischen Verfassung dieselben sind. Lassen sich hier, wenn auch andere, doch solche Fundamente angeben, die denen der monarchischen Verfassung am Werthe gleich sind; so werden ohne Zweifel alle Ursachen zu Empörungen wegfallen, und die Aristokratie wird nicht allein eben so sicher, wie die Monarchie, sondern noch um so sicherer und vorzüglicher seyn, als sie mehr als die Monarchie ohne Nachtheil des Friedens und der Freyheit sich der absoluten Herrschaft nähert; denn je größer das Recht der höchsten Gewalt ist, desto mehr harmonirt die Form der Statsverfassung mit den Foderungen der Vernunft, und desto tauglicher ist sie folglich zur Erhaltung des Friedens und der Freyheit.

Ich will hier wiederum einige Bedingungen auszeichnen, die Spinoza für die beste aristokratische Verfassung vorschlägt:

I. Die Hauptstadt des Reichs muß am meisten befestigt werden, und außerdem diejenigen Städte,

die an den Grenzen des Reichs liegen. Die Hauptstadt, in welcher der Sitz der höchsten Gewalt ist, muß mächtiger als alle übrigen seyn.

II. Da es in der Aristokratie nicht sowohl auf Gleichheit aller Bürger, als vielmehr nur der Patricier ankomt, und die Macht der Patricier größer ist, als die des Pöbels; so gehört es auch nicht zu den Grundeinrichtungen der Aristokratie, daß der Wehrstand aus keinen andern, als aus Bürgern bestehen dürfe. Niemand aber darf unter die Patricier aufgenommen werden, der nicht in den zum Kriege erfoderlichen Kentnissen und Uebungen unterrichtet ist. Daß die Unterthanen in der Aristokratie gar nicht zum Wehrstande gebraucht werden dürfen, wie Einige wollen, ist ungegründet. Nicht nur geht der Sold, der den Ausländern bezahlt wird, großentheils für den Stat verloren, anstatt daß das Geld im Lande bleibt, wenn Unterthanen Kriegsdienste thun, und dafür besoldet werden; sondern auch die Macht des Stats wird dadurch geschwächt, weil die Ausländer nie den Stat so tapfer vertheidigen werden, als die Bürger, die für ihren eigenen Heerd und Altar fechten. Auch irren diejenigen, welche behaupten, daß die Offiziere und Feldherrn lediglich aus den Patriciern gewählt werden müßten; dadurch wird den Kriegern alle Hoffnung der Ehre und des Ruhmes benommen, die ein so mächtiger Sporn zur Tapferkeit ist. Den Patriciern muß aber das Recht zustehn, ausländische Soldaten zu werben, entweder wenn es die Nothdurft mit sich bringt zur Vertheidigung des Stats gegen äußere Feinde, oder zur Unterdrückung von Empörungen. Die gesetzliche Anordnung des Gegentheils würde der höchsten Gewalt der Patricier widerstreiten. Nothwendig aber

ist,

ist, wie in der Monarchie, so auch vorzüglich in der Aristokratie, den obersten Feldherrn im Kriege aus den Patriciern, und bloß auf Ein Jahr zu wählen, und zwar so, daß derselbe in der Folge nie wieder den Oberbefehl erhalten kann. Denn obgleich es viel leichter ist, die höchste Gewalt von einem Individuum auf ein anderes zu übertragen, als von einem freyen zahlreichen Senate auf ein Individuum; so geschieht es doch häufig, daß die Patricier von einem Feldherrn unterjocht werden, und zwar zum desto größern Schaden des Stats, indem durch die Absetzung des Monarchen keine Aenderung der Verfassung, sondern nur der Person des Regenten gemacht wird, wie in jenem Falle. Die traurigsten Beyspiele hievon gewährt die Römische Geschichte. Uebrigens tritt der Grund, warum in der Monarchie die Soldaten keine Besoldung empfangen sollen, in der Aristokratie nicht ein. Da der große Haufen des Volks hier kein Stimmrecht in öffentlichen Angelegenheiten des Stats hat, so ist er wie die Fremden zu betrachten, und kann daher auch nicht unter unvortheilhafteren Bedingungen, als diese, Kriegsdienste leisten.

III. Aus eben der Ursache, weil alle Bürger ausser den Patriciern Fremde sind, können die liegenden Gründe, wie Häuser, Aecker, u. d. gl. nicht ohne Gefahr des ganzen Stats ein Eigenthum dieses bleiben, und den Bürgern gegen eine jährliche Abgabe bloß verpachtet werden, was eine Bedingung der monarchischen Verfassung war. Denn wenn die Unterthanen in der Aristokratie gar kein Eigenthum am Statsgebiete haben, so könten sie leicht bey unglücklichen Verhältnissen des Stats auswandern und ihre beweglichen Güter anders wohin bringen. Die liegenden Gründe

müssen also den Unterthanen nicht verpachtet, sondern verkauft werden, jedoch unter der Bedingung, daß auch von dem jährlichen Ertrage etwas an den Stat entrichtet wird, wie z. B. in Holland.

Spinoza thut nun mehrere Vorschläge, wie die nöthige Zahl der Optimaten zu erhalten sey, damit die Aristokratie nicht in Oligarchie ausarte; und wie zu bewirken sey, daß jene Zahl nach Maaßgabe der Erweiterung des Reichs auch zunehme; wie die Gleichheit unter den Patriciern so viel als möglich zu erhalten sey; wie die Statsgeschäffte im Reichssenate und in den obern Collegien am meisten beschleunigt werden können; wie dafür zu sorgen sey, daß die Macht des Senats und der Patricier größer bleibe, als die des Volks, ohne daß sie doch dem letztern zum Drucke gereiche.

IV. Der erste Punct ist mit den meisten Schwierigkeiten verbunden, und hieraus ist zu erklären, daß der Geschichte gemäß fast alle demokratische Staten nach und nach in aristokratische, und diese in monarchische verwandelt wurden. Die Menschen sind von Natur feindselig gegen einander, und wenn sie auch durch Gesetze gefesselt werden, behalten sie doch immer diesen ihren natürlichen Charakter. Jeder strebt nach der Herrschaft, und sucht den andern zu unterjochen. Vor allem andern, um jenen Schwierigkeiten zu begegnen, muß das Verhältniß der Zahl der Patricier zur übrigen Volksmenge genau bestimt werden. Spinoza nimt das Verhältniß an ohngefähr wie 1 zu 50. Die Patricier müssen an jedem Orte nur aus gewissen Familien gewählt werden. Inzwischen ist es nachtheilig, dieses zu einem förmlichen Gesetze zu machen, sowohl weil Familien oft aussterben, und die

aus-

ausgeschlossenen allemal dadurch entehrt werden, als auch weil es sich nicht mit der Form der Statsverfassung verträgt, daß die Patricierwürde erblich sey. Auf der andern Seite ist unmöglich und sogar ungereimt, verhüten zu wollen, daß die Patricier ihre Söhne oder Verwandten wählen, und sonach das Recht der Regierung bey gewissen Familien bleibe. Nur müssen sie nicht das förmliche ausschließliche Recht dazu bekommen.

V. Das Geschäfft des Senats ist, Gesetze zu geben und abzuschaffen, die Statsbeamten und die Patricier zu wählen. Gewöhnlich pflegt der Senat einen Vorsteher, oder Präsidenten zu ernennen, entweder auf Lebenszeit, wie den Doge zu Venedig, oder temporär, wie zu Genua. Doch geschieht dies mit so großer Vorsicht und unter so mancherley Einschränkungen, daß die Gefahr deutlich genug hervorleuchtet, welche die Sicherheit der Statsverfassung dabey läuft. In der That ist nicht zu bezweifeln, daß die aristokratische Verfassung sich durch die Wahl eines solchen Präsidenten der monarchischen nähert. Es ist deßwegen nichts heilsamer in diesem Falle, als dem Senate ein anderes aus einigen Patriciern bestehendes Collegium beyzuordnen, das kein anderes Geschäfft hat, als die Schritte des Präsidenten des Senats und der Statsbeamten zu bewachen, und die Vergehungen derselben gegen die Gesetze und die Verfassung zu untersuchen und zu bestrafen. Die Mitglieder dieses Collegium's müssen auf Lebenszeit gewählt werden. Hätten sie ihre Würde nur auf gewisse Jahre, und könten sie hernach noch andere Statsämter verwalten, so würde damit ihre Wirksamkeit und ihr Nutzen für den Stat vernichtet werden. Die Zahl derselben läßt sich

leicht festsetzen; sie muß sich zu den Patriciern verhalten, wie die Zahl dieser zu dem übrigen Volke. Es muß ferner den Syndicis (denn so will Spinoza die Ephoren der Statsbeamten genannt wissen) ein Theil der Miliz zur Ausführung ihrer Beschlüsse und Maaßregeln zugegeben werden. Den Mitgliedern des Senats, den Statsbeamten und Syndicis muß kein eigentlicher Sold, aber doch ein so beträchtlicher Vortheil von ihren Stellen und Aemtern angewiesen werden, daß sie nicht ohne ihren eigenen großen Schaden den Dienst des Stats schlecht verwalten können. Die weitere Beschreibung des Spinoza von der Organisation des Senats, von der Art und den Mitteln der Besoldung sowohl der Mitglieder desselben, als der Syndics, von der Zusammenberufung des Senats, der Art der Deliberation und der Stimmengebung, von der Wahl der Richter, läßt sich nicht hier verfolgen.

VI. Besteht das Gebiet der Aristokratie aus mehrern großen Städten oder Provinzen, so muß für die Sicherheit aller auf gleiche Weise gesorgt werden, und sie müssen in einem solchen Verhältnisse zu einander seyn, daß keine für sich subsistiren, und ohne Nachtheil des ganzen Stats von den übrigen abfallen kann. Ist die innere Verbindung der Bestandtheile des Stats nicht so, so kann er sich weder erhalten, noch andern furchtbar seyn, sondern er ist von andern abhängig. Das Verhältniß der Zahl der Patricier zur Volksmenge bleibt hier dasselbe; aber in Ansehung des obersten Senats muß eine andere Einrichtung getroffen werden. Wird eine Stadt ausschließlich zum Versamlungsorte des Senats bestimt, so würde diese dadurch in der That das Haupt der übrigen werden.

Der Sitz des Senats muß also entweder in den Städten abwechseln, oder es muß ein Ort zum Sitze des Senats gewählt werden, der nicht das Stadtrecht hat, und insofern allen gemeinschaftlich angehört, wiewohl nicht zu leugnen ist, daß dieses seine großen Schwierigkeiten hat.

Es ist hier aber noch Folgendes in Erwägung zu ziehen. Eine jede Stadt hat um so größeres Recht, als ein Individuum, als sie mächtiger als dieses ist; folglich hat auch jede Stadt so viel Recht innerhalb ihrer Mauern oder ihres Gebiets, als ihre Macht sich erstreckt. Ferner alle Städte, soweit sie Einen Stat ausmachen, dürfen nicht bloß verbündet, sondern müssen vereinigt seyn, jedoch so, daß jede Stadt desto mehr Gewalt in Beziehung auf den ganzen Stat hat, je größere Macht, als die übrigen, sie besitzt; denn wer unter ungleichen Dingen eine Gleichheit zu bewirken sucht, strebt nach einer Ungereimtheit. Die einzelnen Bürger werden zwar freylich für einander gleich gehalten, weil die Macht eines Jeden in Vergleichung mit der Macht des ganzen Stats von gar keinem Belange ist. Hingegen die Macht einer Stadt drückt schon einen großen Theil der Macht des ganzen Stats aus, und zwar einen desto größern, je größer die Stadt selbst ist; daher keinesweges alle Städte für gleich gelten können. So wie die Macht einer jeden, so muß auch das Recht derselben nach ihrer Größe geschätzt werden, und das Band, das sie alle zu Einem State verknüpft, sind der Senat und der Justizhof. Es muß demnach gezeigt werden, wie die Verbindung so einzurichten sey, daß jede Stadt, so viel wie möglich, ihr eigenthümliches Recht behalte.

Hierzu wird insbesondre erfodert, daß die Patricier jeder Stadt, deren nach Verhältniß der Größe

derselben mehr oder weniger seyn müssen, die höchste Gewalt über ihre Stadt haben, und aus ihnen ein Ausschuß (Senat) gebildet werde, dem das Recht zukomt, die Stadt zu befestigen, zu erweitern, Abgaben aufzulegen, Privatgesetze zu geben und abzuschaffen, und überhaupt alles zu thun, was sie zur Erhaltung und zum Flore der Stadt gut und nöthig finden. Zur Verwaltung aber der gemeinen Angelegenheiten des ganzen Stats muß der oberste Senat, wie vorher erörtert ist, gewählt und organisirt werden. Der Unterschied zwischen diesem und jenen Ausschüssen der einzelnen Städte liegt denn darin, daß der oberste Senat die Gewalt hat, die Streitigkeiten zu untersuchen und zu schlichten, die zwischen den Städten entstehen können.

Es darf bey einer aristokratischen Verfassung dieser Art der oberste Senat nicht anders zusammen berufen werden, als wenn es nöthig ist, die Statsverfassung selbst zu verbessern, oder in irgend einer schwierigen Angelegenheit, wenn die einzelnen Ausschüsse jeder für sich nicht abhelfen können, oder bey unter den Communen obwaltenden Zwistigkeiten. Spinoza setzt das Verhältniß des obersten Senats, und die Art des Verfahrens desselben in Beziehung auf die einzelnen Ausschüsse, noch genauer aus einander. Aus dieser Erörterung will ich nur noch bemerken, daß er die Wahl der Offiziere und der Feldherrn, nach Maaßgabe der Truppenzahl, welche jede Commune im Falle eines Krieges in's Feld stellt, den Patriciern der Communen einräumt. Auch darf der oberste Senat nicht unmittelbar den Unterthanen Abgaben auflegen; sondern zur Aufbringung der Kosten, welche den Beschlüssen des obersten Senats gemäß für die öffentlichen

Bedürfnisse nöthig sind, werden die Städte im Ganzen von dem Senate geschätzt, so daß jede Stadt nach Verhältniß ihrer Größe einen größern oder geringern Theil des erfoderlichen Aufwandes über sich nimt, welchen Antheil die Patricier jeder Stadt von ihren Bürgern auf die ihnen beliebige Weise erheben, sey es nun durch Beysteuern, oder durch Abgaben, Zölle u. dgl. Sollten die Städte des Reichs theils Seestädte, theils Landstädte seyn, so muß noch auf besondere Mittel und Einrichtungen gedacht werden, wie diese ihrem gegenseitigen Verhältnisse gemäß zum gemeinschaftlichen Zwecke des Ganzen zu vereinigen sind. In Ansehung der Ausschüsse der einzelnen Communen und ihres Verfahrens bey Verwaltung ihrer Angelegenheiten erinnert Spinoza, daß, wenn die Zahl der Mitglieder der Ausschüsse sehr klein ist, die Stimmen öffentlich gegeben werden müssen; was hingegen bey einem zahlreichen Ausschusse, und auch bey dem obersten Senate, der immer aus einer beträchtlichen Zahl von Mitgliedern besteht, nicht nöthig ist. In dem letztern Falle läßt sich nicht errathen, welches Mitglied so oder anders gestimt habe; wohl aber in dem erstern; daher das geheime Votiren hier unnütz und auch nachtheilig ist.

VII. Was die abhängigen Communen der Republik betrifft, so müssen sie, wenn sie innerhalb des Statsgebietes selbst liegen, als Theile der benachbarten freyen und unabhängigen Städte angesehen werden, und stehn folglich auch unmittelbar unter der Regierung dieser. Der Grund hiervon ist, daß die Patricier bey der aristokratischen Verfassung, welche gegenwärtig charakterisirt wird, nicht von dem obersten Senate, sondern von dem besondern Ausschusse jeder

Com-

Commune gewählt werden, und deren sind in jeder Stadt nach Verhältniß der Zahl der Einwohner innerhalb den Grenzen der Jurisdiction derselben mehr oder weniger. Daher muß die abhängige Volksmenge zu dem Census der unabhängigen gerechnet werden, und der Direction dieser unterworfen seyn. Hingegen die im Kriege eroberten Städte und Provinzen, oder die Zugewandten, sind entweder Bundesgenossen des Stats, oder es müssen freye Colonien dahin geschikt und die vorigen Einwohner anderswohin versetzt, oder diese müssen ganz vertilgt werden.

Die Form der bisher beschriebenen aristokratischen Verfassung zieht Spinoza der erstern, wo Alles auf Einer Hauptstadt beruht, mit Recht vor. Die Patricier einer jeden Stadt werden allemal, wie es die menschliche Natur mit sich bringt, ihre Rechte sowohl in der Stadt, als im obersten Senate, zu behaupten und zu vergrößern trachten; sie werden sich also aus allen Kräften bemühen, die Volksmenge zu gewinnen, die Bürgerzahl zu vergrößern, überhaupt wohlthätig zu regieren, um den Flor ihrer Commune zu befördern, dadurch ihre eigene Zahl zu vermehren, und sich bedeutendern Einfluß im obersten Senate zu verschaffen. Je höher die Zahl der Bürger einer Commune steigt, desto mehr Patricier müssen aus derselben gewählt werden, und desto mehr Mitglieder sendet diese Commune in den obersten Senat. Daß die Städte, wenn jede auf ihr eigenes Interesse denkt, und die übrigen beneidet, häufige Zänkereyen und Zwistigkeiten haben werden, ist hier nicht nachtheilig. Freylich geht, wie sich Spinoza ausdrückt, Sagunth verloren, während die Römer die Zeit mit Berathschlagung verlieren; wenn aber auf der anderen Seite Wenige Alles

les nach ihrer Willkühr und Laune entscheiden, so wird die Freyheit, dies höchste gemeinschaftliche Gut der Bürger, vernichtet. Denn der Verstand der Menschen ist zu schwach, um Alles gleich auf den ersten Blick zu ergründen; aber durch Rathschlagen, Debattiren, wird er geschärft, und indem man allerley Mittel und Wege versucht oder prüft, findet man endlich, was man wünscht, was Alle billigen, und woran vorher Niemand gedacht hatte.

Auch hat die letztere aristokratische Form noch einen andern Vorzug vor der ersten, daß in jener nicht nöthig ist, eine plötzliche Unterdrückung des obersten Senats zu verhüten, weil für die Zusammenberufung desselben keine bestimte Zeit und kein bestimter Ort angesetzt sind. Die mächtigen Bürger ferner sind bey jener aristokratischen Verfassung weniger zu fürchten. Da, wo mehrere Communen der Unabhängigkeit genießen, ist es für den, der nach der obersten Herrschaft strebt, nicht hinreichend, eine oder die andere Stadt einzunehmen, um die Gewalt über die übrigen zu erlangen. Endlich ist die Freyheit bey jener aristokratischen Verfassung Mehrern gemeinschaftlich. Denn wo eine einzige Stadt regiert, wird für das Wohl der übrigen nur insoferne gesorgt, als es dem Interesse jener zuträglich ist.

VIII. Spinoza untersucht nun die Ursachen, welche eine Revolution in der Aristokratie, oder eine gänzliche Auflösung derselben herbeyführen können. Eine Hauptursache, die schon Machiavell scharfsinnig bemerkt hat, ist, daß, wie sich dem menschlichen Körper täglich etwas zugesellt, was zuweilen der Heilung bedarf, so muß es sich auch zuweilen ereignen, daß es nothwendig wird, die

Staats-

Statsverfassung auf ihr Princip, wodurch sie ursprünglich begründet wurde, zurückzuführen. Geschieht dieses nicht zur gehörigen Zeit, so werden die Gebrechen der Verfassung unheilbar, und können nicht anders, als zugleich mit dieser selbst ausgerottet werden. Die Abänderung der Gebrechen der Verfassung aber kann durch Zufall bewirkt werden, oder durch die Weisheit der Gesetze, oder durch das Talent, die Einsicht, und Energie eines großen Mannes, der sich im State erhebt, und das Steuerruder desselben mit kühner und glücklicher Hand ergreift und regiert. Daß dieser Umstand von der höchsten Wichtigkeit sey, ist nicht zu bezweifeln. Denn ist hierauf nicht vorher Bedacht genommen, so kann die Verfassung sich nicht durch ihre eigene Natur und Güte, sondern lediglich durch Zufall erhalten, anstatt daß sie im entgegengesetzten Falle bloß durch ein unvermeidliches Schicksal untergehen kann. Die Wahl eines Dictators, oder zweyer, auf kurze Zeit, die das Recht hätten, das Benehmen der Senatoren und Beamten zu untersuchen, und die etwa eingeschlichenen Misbräuche in der Verwaltung des Stats abzuschaffen, ist mit zu mancherley Nachtheilen verbunden, und kann vornehmlich zu leicht die Verwandlung der Republik in eine Monarchie nach sich ziehen, als daß sie zu billigen wäre. Zweckmäßiger ist hier ein Collegium der Syndics, wie es Spinoza oben vorgeschlagen hat. Allein auch dieses kann doch nichts weiter bewirken, als daß die Form der Statsverfassung erhalten, und die Gesetze nicht ungestraft übertreten werden; hingegen die Laster kann es nicht verhindern, welche sich durch Gesetze nicht ausrotten lassen, in welche ein müssiges Volk sehr bald verfällt, und die nicht selten den Ruin des States nach sich ziehen. Um diesen Uebeln vorzubeu-

zubeugen oder abzuhelfen, haben Einige Aufwands und Sittengesetze vorgeschlagen; wiewohl vergeblich. Gesetze, die ohne Beleidigung eines Andern übertreten werden können, werden verspottet, und statt die Begierden und Lüste zu zügeln, bestärken sie dieselben vielmehr; nam nitimur in vetitum semper, cupimusque negata. Auch fehlt es müssigen Menschen nicht an Geschiklichkeit, die Gesetze über Dinge, die nicht schlechthin verboten werden können, zu eludiren, wie z. B. bey Gastmälern, Spielen, Putz in Kleidungen, bey denen Uebermaaß und Ausschweifung nach den Glücksumständen eines Jeden geschätzt werden müssen, und sich also nicht durch ein allgemeines Gesetz bestimmen lassen. Dergleichen Uebel des Friedens und der Musse bey einem Volke müssen demnach niemals directe, sondern indirect gehindert werden; indem man die Anlage der Statsverfassung so einrichtet, nicht daß die Meisten weise zu leben trachten; denn dies ist unmöglich; sondern daß sie von Affecten geleitet werden, die dem State keinen Schaden, vielmehr Nutzen, bringen. Vorzüglich, meynt Spinoza, sey darauf zu achten, daß es im State, wenn auch keine sparsame, doch geizige Reiche gebe. Wird die Neigung zum Geize allgemein und fortdauernd, und durch die Ehrbegierde gestärkt, so werden die Meisten auf's eifrigste danach streben, ihr Vermögen zu vergrößern, um Ehrenstellen zu erlangen, und Schande zu vermeiden. In den vorher beschriebenen aristokratischen Verfassungen ist die Zahl der regierenden Classe so groß, daß dem größten Theile der Reichen der Zugang zur Regierung und zu den mit Ehre verbundenen Statsämtern offen steht. Werden ferner diejenigen Patricier ausgestoßen, die mehr Schulden haben, als sie bezahlen können, so ist keinem

Zweifel unterworfen, daß dieselben auf die Erhaltung ihrer Güter, so viel sie können, bedacht seyn werden. Sie werden auch niemals nach fremdem Luxus, verderblichen Moden und Gewohnheiten des Auslandes trachten, und die einheimischen verachten, sobald es gesetzlich bestimt ist, daß die Patricier sich durch eine besondere Kleidung unterscheiden u. dgl. Es können auch außerdem in jedem State zur Erhaltung der guten Sitten noch andere der Localität und dem Genius des Volks angemessene Hülfsmittel aufgefunden werden, und überhaupt muß die Regierung dahin sehen, daß die Bürger mehr freywillig, als durch die Gesetze gezwungen, ihre Pflichten erfüllen.

Sehr wahr sagt Spinoza, daß ein Stat, der bloß darauf gerichtet ist, die Unterthanen durch Furcht zu regieren, mehr ohne Laster, als tugendhaft sey. Man muß im Gegentheile die Menschen so regieren, daß sie gar nicht regiert zu werden, sondern nach ihrer eigenen Laune und Willkühr zu leben wähnen; daß lediglich die Liebe zur Freyheit, die Begierde nach Erweiterung ihres Vermögens, und die Hoffnung, Ehrenstellen zu erlangen, sie in den Schranken der Gesetze erhalten. Uebrigens erklärt er Triumpfe, Erhebung in den Adelsstand, Orden, und andere Anreizungen zum Verdienste mehr für Zeichen der Sclaverey, als der Freyheit; denn nur Sclaven, nicht freyen Menschen, werden Belohnungen für ihre Tugenden zuerkannt. Freylich werden die Menschen gar sehr durch solche Belohnungen gereizt; aber wenn diese auch anfangs nur wahrhaft großen und verdienten Männern zu Theile werden, so werden sie doch gewöhnlich in der Folge auch unverdienten, die sich durch nichts als ihren Reichthum empfehlen, zugewandt, und das

durch

durch verlieren sie in dem Urtheile edlerer Menschen allen ihren Werth. Auch glauben diejenigen, die sich auf geehrte Ahnen, Triumpfe ihrer Vorfahren u. dgl. berufen können, daß ihnen Unrecht geschehe, wenn sie nicht den Uebrigen vorgezogen werden. Endlich ist gewiß, daß die Gleichheit, mit deren Aufhebung auch die gemeinschaftliche Freyheit zu Grunde geht, auf keine Weise erhalten werden könne, sobald einem durch Verdienste ausgezeichneten Manne besondere Ehre öffentlich zuerkant wird.

Spinoza wendet nun die bisherigen Bemerkungen an, um die Frage zu entscheiden, ob die von ihm geschilderten Statsverfassungen durch ihre eigene Schuld zerstört werden können? Kann überhaupt irgend eine Statsverfassung von ewiger Dauer seyn, so wird es nothwendig diejenige seyn, wo die einmal bestimten Gesetze und Rechte unverletzt bleiben. Denn die Gesetze sind die Seele des Stats, und durch die Erhaltung jener wird auch dieser erhalten. Die Gesetze können aber ihre Herrschaft nicht behaupten, wenn sie nicht durch die Vernunft und die gemeinschaftlichen Neigungen der Bürger geschützt werden. Stützen sie sich sich bloß auf die Vernunft, so sind sie zu schwach, und verlieren leicht ihre Kraft. Sofern also gezeigt worden ist, daß die Fundamentalgesetze beyder obigen aristokratischen Verfassungen mit der Vernunft und den gemeinschaftlichen Neigungen der Bürger übereinstimmen mögen, glaubt Spinoza auch versichern zu können, daß sie von ewiger Dauer seyn, und nicht durch eigene Schuld und Mangelhaftigkeit, sondern lediglich durch ein unvermeidliches Schiksal zerstört werden können.

Der einzige Einwurf läßt sich nach seiner Meynung noch machen, daß auch die gemeinschaftlichen

Neigungen der Bürger den Stat nicht genug schützen, weil kein Affect sey, der nicht von einem stärkern oder entgegengesetzten überwunden werden könte, wie z. B. oft die Furcht vor dem Tode durch die Begierde nach fremdem Eigenthume überwunden werde. Menschen, die durch Furcht geschreckt vor dem Feinde fliehen, lassen sich durch keine Furcht vor irgend einem andern Gegenstande zurückhalten; sondern stürzen sich lieber in einen Fluß, oder in's Feuer, um dem Schwerdte ihrer Feinde zu entrinnen. So gut geordnet also auch der Stat, und so vortrefflich die Gesetze desselben bestimt seyn mögen, so werden doch wohl einmal alle Bürger in großem Bedrängnisse des Stats, wenn sie von einem panischen Schrecken ergriffen werden, bloß durch die gegenwärtige Furcht determinirt, ohne Rücksicht auf die Zukunft und die Gesetze, ihr Augenmerk auf einen berühmten Sieger richten, ihn von den Gesetzen entbinden, sein Commando verlängern, und den ganzen Stat seiner Treue mit der größten Gefahr anvertrauen: ein Umstand, der sich wirklich öfter in der Römischen Republik ereignete, und eine Ursache ihres Unterganges war.

Auf diesen Einwurf erwiedert Spinoza, daß zuvörderst in einer nach dem von ihm entworfenen Muster wohlgeordneten Statsverfassung ein solcher panischer Schrecken nicht anders als aus sehr gerechten Ursachen entstehen könne; folglich derselbe und die dadurch bewirkte Verwirrung keiner Ursache, die durch menschliche Klugheit zu vermeiden war, sich zuschreiben lasse. Hernach, meynt er, könne auch in einer solchen Republik ein einzelner Bürger sich nicht so durch den Ruhm seiner Tugenden auszeichnen, daß aller Augen auf ihn gerichtet wären. Er müsse nothwendig

wendig Nebenbuhler haben, die mit ihm wetteiferten, und denen auch mehr andere Bürger günstig seyen. Wenn also auch durch den panischen Schrecken eine momentane Verwirrung in der Republik entstände, so könne doch Niemand sich über die Gesetze erheben, und einem Individuum widerrechtlich den Oberbefehl übertragen, ohne daß sofort ein Streit unter den Mitbewerbern veranlaßt würde, dessen Schlichtung es nothwendig machte, zu den einmaligen Statuten und bewährten Gesetzen zurückzukehren, und die Angelegenheiten des Stats nach den bestehenden Gesetzen anzuordnen. Possum igitur, beschließt Spinoza diesen Abschnitt, absolute affirmare, cum imperium, quod una sola urbs, tum praecipue illud, quod plures urbes tenent, aeternum esse, sive nulla interna causa posse dissolvi, aut in aliam formam mutari.

Ich habe schon erinnert, daß der dritte Abschnitt des Tractatus politicus über die beste Einrichtung der demokratischen Statsform unvollendet vom Spinoza hinterlassen ist. Den Unterschied zwischen dieser und der aristokratischen Verfassung setzt er hauptsächlich darin, daß es in der letztern von dem Willen des obersten Senats und der freyen Wahl desselben abhängt, was für Bürger unter die Patricier aufgenommen werden sollen oder nicht, so daß keiner das Recht, in öffentlichen Angelegenheiten seine Stimme zu geben, und Statsämter zu verwalten, erblich hat, oder es für sich von Rechts wegen fodern könne, wie es hingegen in der demokratischen Verfassung der Fall ist. In der Demokratie machen alle, die von Bürgern abstammen, oder auch nur im Lande gebohren sind, oder sich um die Republik Verdienste erworben, oder aus andern legitimen Gründen das Bür-

gerrecht erworben haben, Anspruch auf das Stimmrecht in der allgemeinen Volksversammlung und auf Statsämter, und es kann ihnen, wenn sie kein Verbrechen begangen, und sich keine Infamie zugezogen haben, nicht abgesprochen werden. Würde also auch ausgemacht, daß bloß die Männer, die ein gewisses reiferes Alter erreicht haben, oder bloß die Erstgebohrnen, sofern sie nicht minderjährig sind, oder die eine gewisse Summe zur Erhaltung des Stats beytragen, das Stimmrecht im Volkssenate, und Antheil an den Statsämtern haben sollten; so würde doch die Verfassung, wenn auch der Volkssenat alsdenn aus einer geringern Zahl von Bürgern bestände, demokratisch genannt werden müssen, weil die zur Verwaltung der Statsangelegenheiten bestimten Bürger nicht, wie die Optimaten in der Aristokratie, von dem obersten Senate gewählt, sondern durch die Gesetze bestimt wären. Da hier freylich nicht die Besten (optimi), sondern diejenigen, die durch Zufall reich geworden, oder Erstgebohrne sind, zur Regierung des Stats gelangen; so scheint in dieser Hinsicht die demokratische Statsform der aristokratischen nachzustehen; sieht man inzwischen auf die Praxis, oder auf den gewöhnlichen Zustand der Menschen, so läuft es auf Eins hinaus. Denn auch der Senat in der Aristokratie wird immer diejenigen für die Optimaten halten, und folglich wählen, die reich, oder ihm verwandt, oder durch Freundschaft mit ihm verbunden sind. Wäre es zu hoffen, daß die Patricier frey von aller Privatneigung, und nur durch die Liebe zum Besten geleitet ihre Collegen wählten, so würde unstreitig keine Statsverfassung mit der aristokratischen zu vergleichen seyn; leider aber lehrt die Erfahrung hiervon gar zu sehr das Gegentheil, zumal bey Oligarchieen,

archieen, wo der Wille der Patricier wegen des Mangels an Nebenbuhlern am wenigsten durch das Gesetz gebunden ist. Hier werden die besten Männer absichtlich von den Patriciern entfernt gehalten, und nur diejenigen in den Senat gewählt, die mit ihnen einstimmig sind.

Von dem Stimmrechte in der Demokratie schließt Spinoza, wie billig, die Weiber, die Knechte, die Minderjährigen, und die Fremden aus. Er wirft hierbey die Frage auf, ob die Weiber von Natur, oder nach hergebrachter Einrichtung, unter der Bothmäßigkeit ihrer Männer stehn? Im letztern Falle würde kein entscheidender Grund vorhanden seyn, die Weiber von der Theilnahme an der Regierung des Stats auszuschließen. Spinoza beruft sich auf die Erfahrung, welche lehrt, daß die Ausschließung des weiblichen Geschlechts von Statsgeschäfften sich auf die Schwäche desselben gründe. Nirgends haben Weiber und Männer zugleich regiert; überall, wo beyde Geschlechter in Eintracht lebten, nur die Männer allein. Die Amazonen, welche der Sage nach einst die regierende Classe gewesen seyn sollen, duldeten gar keine Männer in ihrem Gebiete, sondern erzogen bloß die Mädchen, und tödteten die Knaben, die sie gebahren. Wären die Weiber den Männern von Natur gleich, sowohl an Stärke der Seele, als am Verstande, worauf sich doch vorzüglich die menschliche Macht, und also auch das Recht stützt; so würden sich unter so vielen und so mannichfaltigen Völkern doch wohl einige finden, wo beyde Geschlechter auf gleiche Weise regierten, oder solche, wo die Männer von den Weibern regiert, und so erzogen würden, daß diese ihnen an Verstande überlegen wären. Da gleichs-

wohl die Geschichte auch nicht Ein Volk der Art darstellt, so läßt sich behaupten, daß die Weiber von Natur nicht gleiches Recht mit den Männern haben, sondern hierin diesen nachstehen, also weder mit den Männern gemeinschaftlich regieren, noch diese gar beherrschen dürfen. Achten wir überdem auf die menschlichen Neigungen, daß die Männer gemeiniglich bloß aus Wohllust die Weiber lieben, und den Verstand, die Kentnisse derselben nur insoweit schätzen, als beyde mit Schönheit verbunden sind; daß sie auf die Liebe der Weiber in hohem Grade eifersüchtig sind; so läßt sich bald einsehen, daß bey einem gemeinschaftlichen Regimente von Männern und Weibern der Frieden im State schlechterdings nicht bestehen könne. Hier ist leider der Faden der weitern Untersuchung des Spinoza abgerissen.

Der Tractatus theologico politicus des Spinoza, zu dessen Charakteristik ich itzt übergehe, ist minder wichtig für die Philosophie als Wissenschaft, als für die Beurtheilung des damaligen philosophischen und religiösen Zeitgeistes überhaupt, der Denkart des Spinoza über positive Religion, namentlich die jüdische und christliche und die Erkentnißquelle beyder, endlich der Richtung, welche Spinoza der Denkart des dafür empfänglichen Theiles seiner Zeitgenossen in diesen Puncten zu geben suchte. Manche Grundsätze, Maximen und Bemerkungen, die er hier vorträgt und einschärft, gehören in unsern Tagen zu den allgemein beym vernünftigen Publicum anerkannten Wahrheiten; sie haben also gegenwärtig das Interesse der Neuheit und der Paradoxie verloren, das sie damals nothwendig haben mußten, als sie zuerst geäußert wurden. Sehr lange hat man den Tractatus

Status theologico politicus für ein kätzerisches, der Religion verderbliches Buch gehalten, und er hat am meisten beygetragen, den Spinoza des Atheismus verdächtig, und insbesondre bey den Theologen verhaßt zu machen. Dieser wollte indessen nichts weiter dadurch, als eine liberalere vernunftmäßigere Ansicht der Religion und der Bibel veranlassen, und zwar bey gelehrten und philosophischen Denkern; denn nur für diese ist das Buch geschrieben. Vulgus ergo et omnes, sagt er am Schlusse der Vorrede, qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur, ad haec legenda non invito; quin potius vellem, ut hunc librum prorsus negligant, quam eundem perverse, ut omnia solent, interpretando molesti sint, et dum sibi nihil prosunt, aliis obsint, qui liberius philosopharentur, nisi hoc unum obstaret, quod putant, rationem debere Theologiae ancillari; nam his hoc opus perquam utile fore confido.

Wie weit Spinoza über Alles, was Aberglauben heißt, erhaben war, das kann am besten seine Schilderung des Aberglaubens und der Ursachen desselben in der menschlichen Natur beweisen. Den Ursprung des Aberglaubens erklärt er vornehmlich aus der Furcht, die den Menschen antreibt, auf eine Art und von Dingen Rath und Hülfe zu suchen und zu hoffen, wie und von denen er sie sonst bey gesunder Vernunft, und im Zustande der Ruhe und des Glücks nie suchen und hoffen würde. Hierauf gründet sich also auch zuletzt aller eigentlich religiöse Aberglaube. Die Politik hat auch den religiösen Aberglauben zu ihrer Sicherheit benutzt, und mit dem Interesse einer Monarchie kann er allerdings zum großen Vortheile derselben verknüpft werden; hingegen in einem Frey-

state läßt sich nichts Zweckwidrigeres und Heilloseres erdenken und versuchen, als den Glauben des Volks gesetzlich an religiöse Meynungen zu binden, und die Freyheit des Urtheils gewaltsam durch Vorurtheile zu unterdrücken oder einzuschränken. Alle Empörungen und Kriege, die unter dem Vorwande der Religion entstehn und geführt werden, haben darin ihren Grund, daß man Gesetze über Gegenstände der Speculation giebt, und Meynungen als Verbrechen betrachtet und verdammt, deren Anhänger und Vertheidiger nicht der öffentlichen Wohlfarth, sondern dem Hasse und der Grausamkeit ihrer Gegner aufgeopfert werden. Wären vor der Gewalt des Stats nur Handlungen gegen die Gesetze straffällig, und die Meynungen frey; so würden unter keinem Vorwande des Rechts Empörungen der Religion wegen entstehn können, und religiöse Streitigkeiten würden nicht in bürgerliche Kriege ausarten. Spinoza rühmt, daß er in einem Freystate wohne, ubi unicuique judicandi libertas integra, et Deum ex suo ingenio colere conceditur, et ubi nihil libertate carius nec dulcius habetur, und eben diese seine Lage, fügt er hinzu, bewege ihn ausführlich darzuthun, was der Hauptzweck des Tractatus theologico politicus ist, daß jene Freyheit nicht nur unbeschadet der religiösen Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt werden könne; sondern daß sie sogar nur mit Verluste der wahren Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens aufgehoben werde.

Für diesen Zweck schien es ihm nun hauptsächlich nöthig, die bedeutendsten Vorurtheile in Ansehung der Religion, oder, wie er sich ausdrückt, die Spuren der alten Sclaverey, aufzudecken; dann das Vorurtheil

in Ansehung der Rechte der höchsten Gewalt im State über Religionssachen zu widerlegen. Er äußert seine Verwunderung, daß die Bekenner des Christenthums, die sich vor allen durch Nächstenliebe, Friedfertigkeit, Enthaltsamkeit, überhaupt durch Rechtschaffenheit unterscheiden sollten, gerade am heftigsten und gehässigsten mit einander streiten, so daß man sie eher hieraus, als aus jenen Tugenden für Christen erkennen sollte. Im Ganzen ist es längst dahin gediehen, daß man Christen, Mohammedaner, Juden und Heyden nur an ihrem Aeußern und ihren gottesdienstlichen Gebräuchen, nicht an der moralischen Lebensweise sondern kann; denn alle führen in moralischem Betrachte dasselbe Leben. Die Ursache dieses Uebels glaubt Spinoza darin anzutreffen, daß der religiöse Misbrauch eingerissen ist, die geistlichen Würden und Aemter als Mittel zur Ehre, zum Reichthume und Genusse anzusehen; daher oft die schlechtesten Menschen sich zu diesen Aemtern hinzudrängten, die Liebe zur Erhaltung und Verbreitung der göttlichen Religion in schändliche Habsucht und Ehrgeiz, und so der Tempel Gottes in eine Schaubühne verwandelt wurde, wo man nicht Lehrer der Religion hört, sondern Redner, die mit einander wetteifern, den Beyfall der Menge zu gewinnen, die Andersdenkenden öffentlich zu schelten und zu tadeln, und dadurch große Zänkereyen, Neid, Haß, die keine Zeit nachher wieder tilgen kann, zu erwecken. Ferner von der alten Religion ist nichts übrig geblieben, als der äußere Cultus, durch welchen das Volk mehr der Gottheit zu schmeicheln, als sie anzubeten scheint. Der Glauben ist nichts anders geworden, als blinde Leichtgläubigkeit und Vorurtheile, und noch dazu was für Vorurtheile? Solche, welche die Menschen vom Range vernünftiger Wesen zu Thieren her-

abwürdigen, die es verhindern, daß die Menschen ihre freye Vernunft brauchen, um das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, und die absichtlich erdacht zu seyn scheinen, um das Licht der Vernunft ganz auszulöschen. Da also das Licht der Vernunft von Vielen nicht bloß verachtet, sondern sogar als eine Quelle der Gottlosigkeit verdamt wird; da man menschliche Erdichtungen für göttliche Offenbarungen hält, den Glauben mit blinder Leichtgläubigkeit verwechselt, und die Streitigkeiten der Theologen und Philosophen mit der höchsten gegenseitigen Erbitterung der Gemüther geführt werden; so glaubte Spinoza hier sowohl selbst zu einer beruhigenden Aufklärung zu gelangen, als auch andere dazu hinzuleiten, wenn er die Beschaffenheit der heiligen Schrift, die Möglichkeit, den Grund und die Art und Weise der göttlichen Offenbarung durch die Propheten, die Ursachen des Vorzugs der Hebräer in diesem Stücke, das Verhältniß der geoffenbarten Religion zur Vernunft, endlich die Gewalt des Stats in geistlichen Dingen genauer in Erwägung zöge. Seine Hauptideen will ich kurz ausheben.

Der Mensch kann eigentlich Alles, was er durch das natürliche Licht der Vernunft erkennt, eine göttliche Offenbarung (prophetiam) nennen; denn alle Erkentniß hängt allein von der Erkentniß Gottes und dessen ewigen Rathschlüssen ab. Weil inzwischen die natürliche Erkentniß auf Gründen beruht, die allen Menschen gemein sind, so wird sie von dem großen Haufen nicht geachtet, und wenn dieser von göttlicher Offenbarung redet, so bezieht er dieselbe auf eine Erkentniß, die er durch bloße Vernunft nicht zu erlangen vermöchte. Die göttliche Offenbarung kann von

der

der natürlichen Erkentniß nicht anders verschieden seyn, als daß sie über die Grenzen dieser hinausgeht, und in den Gesetzen der menschlichen Natur an und für sich betrachtet ihren Grund nicht haben kann; in Ansehung der Gewißheit aber, und der Quelle, woraus sie fließt, nehmlich der Gottheit, steht die natürliche Erkentniß der prophetischen nicht im geringsten nach.

Da die göttliche Offenbarung nicht in der menschlichen Natur gegründet seyn soll, so müßte sie durch andere Mittel den Menschen zu Theile werden. Diese lassen sich aber nur aus der heiligen Schrift kennen lernen, und hier erfahren wir, daß Alles, was Gott den Propheten geoffenbart haben soll, ihnen durch Worte, oder Zeichen, oder durch beyde, geoffenbart wurde, und daß die Worte und Zeichen entweder wirklich und außerhalb der Einbildung des Propheten, der sie hörte oder sah, existirten, oder daß sie eingebildet waren, weil die Einbildung des Propheten auch im Wachen so disponirt war, daß er gewisse Worte und Zeichen deutlich zu vernehmen wähnte. Spinoza behauptet nun, daß die Propheten bloß mittelst der Einbildung die angeblichen Offenbarungen Gottes hätten empfangen können, und daß nicht eine größere Vollkommenheit des Geistes, sondern nur eine lebhaftere Einbildungskraft zur Weissagung nöthig gewesen sey. Nur vom Christus giebt er zu, daß der Geist desselben unmittelbar mit dem Geiste Gottes in Verbindung habe stehen können. Er läßt dies jedoch schlechthin unentschieden, weil er es nicht begreife. Aber auch die Ursache, wodurch die Phantasie der Propheten exaltirt wurde, ist ihm unerklärlich. Zu sagen, daß es durch die Allmacht Gottes geschehen sey, nennt er Geschwätz; es heißt dieses,

durch

durch einen transscendentalen Ausdruck die Form eines individuellen Gegenstandes erklären wollen; denn Alles geschieht durch Gottes Allmacht. Ja da die Macht der Natur keine andere als die Macht Gottes selbst ist, so ist gewiß, daß wir die Macht Gottes insofern nicht kennen, als uns die natürlichen Ursachen der Dinge unbekant sind; und es ist demnach ungereimt, sich auf die Macht Gottes zu berufen, wenn wir von der natürlichen Ursache eines Dinges d. i. von eben jener Macht Gottes selbst nichts wissen. Man bemerkt wohl deutlich genug, daß Spinoza die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung außerhalb der Vernunft leugnete, wenn er sie auch den Worten nach zugestand.

Nach diesen Erörterungen die Möglichkeit und Gründe der göttlichen Offenbarung überhaupt betreffend, verweilt Spinoza bey einer Untersuchung des Charakters der Propheten, so weit dieser in unsern heiligen Büchern dargelegt ist. Er zieht das Resultat, daß die Autorität der Propheten nur in denjenigen Dingen Gewicht habe, welche das gemeine menschliche leben und die wahre moralische Tugend angehen; daß aber ihre übrigen Meynungen und Vorstellungsarten von keinem Interesse für uns seyn können. Die Frage: warum Gott die Hebräer zu seinem Lieblingsvolke, dem er seine Offenbarung mittheilte, erkohren habe? beantwortet er folgendermaßen: Die Auswahl der Hebräer bedeutet nichts weiter, als daß Gott ihnen eine gewisse Gegend der Erde anwies, wo sie sicher und bequem leben konten. Die von Gott dem Moses geoffenbarten Gesetze bezogen sich lediglich auf den Hebräischen Stat, und sind deßhalb für kein anderweitiges Volk verbindlich; sie waren es sogar für die Hebräer

Bräer nur, so lange ihre besondere Reichsverfassung dauerte.

Um zu entscheiden, ob sich aus der heiligen Schrift die natürliche Verderbtheit des menschlichen Verstandes erweisen lasse, forschte Spinoza nach, inwiefern die katholische Religion, oder das durch die Propheten und Apostel dem ganzen menschlichen Geschlechte geoffenbarte Gesetz, ein anderes sey, als das, was auch die natürliche Vernunft lehrt? Ferner ob sich wirklich Wunder gegen den Lauf der Natur zugetragen hätten, und wiefern sie das Daseyn Gottes und die Vorsehung gewisser und deutlicher lehrten, als die Dinge, welche wir deutlich und bestimt aus ihren ersten Ursachen erkennen? Spinoza äußert, daß er in der heiligen Schrift keine ausdrückliche Lehre gefunden habe, die nicht mit der Vernunft übereinstimte, oder ihr widerspräche; daß die Propheten nichts anders vorgetragen hätten, als sehr einfache für Jedermann leicht faßliche Begriffe, und zwar in einem solchen Style und mit solchen Gründen, wodurch die Gemüther des großen Haufens am ersten zur Verehrung Gottes bewogen werden konten. Er folgerte hieraus zugleich, daß die heilige Schrift der Vernunft ihre unbedingte Freyheit lasse, und mit der Philosophie gar nichts zu thun habe.

Damit er dies noch überzeugender darthäte, verbreitete sich Spinoza über die Art, wie die heilige Schrift ausgelegt werden müsse. Die Erkentniß ihres Inhalts müsse nur aus ihr selbst, nicht aus dem, was wir durch Vernunft einsehen, erworben werden. Er beschwert sich über das Vorurtheil, nach welchem der große Haufen mehr die Bücher der Schrift, als das Wort Gottes selbst verehre. Das geoffenbarte

Wort Gottes bestehe gar nicht in einer gewissen Zahl von Büchern, sondern in Lehren des göttlichen Geistes, die den Propheten geoffenbart seyn, und die dahinaus laufen, daß man Gotte mit reinem Herzen dienen, und Liebe und Gerechtigkeit üben solle. Diese Lehren werden in der Schrift nach der Fassungskraft und den Meynungen derer eingeschärft, welche die Propheten und Apostel im Worte Gottes zu unterrichten pflegten; welches sie darum Wort Gottes nannten, damit es die Menschen ohne allen Widerspruch und aufrichtig annehmen möchten.

Was die Principien des Glaubens betrifft, so behauptet Spinoza, daß das Object der geoffenbarten Erkentniß nichts anders, als der Gehorsam sey, und folglich die natürliche Erkentniß ein von jener ganz verschiedenes Object, ganz verschiedene Principien und Mittel habe; die eine also, wie die andere, ihre Unabhängigkeit fodern, und keine der andern zu dienen nöthig habe. Da ferner die Denkart der Menschen so äußerst mannichfaltig ist, der Eine sich eher bey diesen, der Andere bey entgegengesetzten Meynungen beruhigt, und was dem Einen religiöse Gefühle erweckt, den Andern zum Lachen bewegt; so ergiebt sich auch hieraus, daß einem Jeden die Freyheit zu urtheilen und die Principien des Glaubens nach seiner Denk- und Sinnesart anzunehmen und auszulegen, überlassen bleiben müsse. Ob der Glauben eines Jeden fromm oder gottlos sey, kann nur aus seinen Werken erhellen. Uebrigens werden bey der religiösen Denk-Freyheit Alle mit aufrichtigem und freyem Herzen Gotte gehorchen können, und bloß die Gerechtigkeit und Liebe werden für Alle einen Werth haben.

Nach-

Nachdem Spinoza gezeigt hat, daß sich die religiöse Freyheit mit den Aussprüchen der heil. Schrift sehr wohl vertrage, schreitet er zum Beweise seines Hauptsatzes fort, daß eben jene Freyheit den Bürgern ohne allen zu befürchtenden Nachtheil des Stats und der höchsten Gewalt in demselben eingeräumt, hingegen ihnen ohne große Gefahr für den Frieden und die Ruhe des Stats nicht entrissen werden könne. Das Naturrecht eines Jeden erstreckt sich nach Spinoza's schon oben erwähnten Grundsätzen soweit, wie sich sein Trieb und Vermögen erstrecken. Niemand ist von Natur verbunden, nach der Denkart und dem Willen eines Andern zu leben, sondern ist selbst unabhängiger Herr und Richter seiner Meynungen und Handlungen. Dieses Recht giebt Niemand auf, außer derjenige, welcher das Vermögen sich zu vertheidigen auf einen Andern überträgt. Wenn nun aber nothwendig derjenige dieses natürliche Recht unbedingt behält, auf welchen ein Jeder sein Recht nach eigner Einsicht zu leben und sein Vermögen der Selbstvertheidigung übertragen hat; so fließt hieraus, daß die Inhaber der höchsten Gewalt im State ein Recht auf Alles haben, was sie zu thun vermögen, daß sie die einzigen Richter des Rechts und der Freyheit, und die Uebrigen durchaus und in Allem nach ihrem Willen zu handeln verbunden sind. Sofern gleichwohl Niemand sich des Vermögens der Selbstvertheidigung so entäußern kann, daß er aufhört, ein Mensch zu seyn; so fließt hieraus auch wiederum, daß sich Niemand seines natürlichen Rechtes ganz entäußern könne; sondern daß die Unterthanen immer einige Freyheit quasi jure naturae behalten, die ihnen ohne große Gefahr für den Stat nicht entzogen werden kann, die ihnen also auch entweder stillschweigend eingeräumt, oder durch Vertrag mit

der

der höchsten Statsgewalt förmlich zugestanden wird. Spinoza legt übrigens auch dem weltlichen Regenten das Recht bey in geistlichen Angelegenheiten, wie in weltlichen, zu entscheiden, und zu bestimmen, was recht oder unrecht, fromm oder gottlos sey. Dieses Recht werden sie auch sicher bewahren, wenn sie nur einem Jeden die Freyheit lassen zu denken, was er will, und seine Meynungen laut zu äußern. Die Religion, welche der Stat festsetzt, gehört zur äußerlichen bürgerlichen Ordnung, wobey das innere Urtheil der Vernunft und auch die öffentliche Bekantmachung desselben ganz unbeschränkt bleiben.

Auch der Tractatus de intellectus emendatione, der in den nachgelassenen Werken des Spinoza steht, ist unvollendet. "Nachdem mich die Erfahrung gelehrt hatte, sagt er, daß Alles, was uns im gemeinen Leben häufig zu begegnen pflegt, eitel und verächtlich sey; daß die Dinge, vor welchen ich mich fürchtete, an sich weder gut noch böse sind, außer soweit sie das Gemüth afficiren, beschloß ich endlich zu untersuchen, ob es Etwas gäbe, das wahrhaft gut sey, das sich dem Menschen mittheile, und für sich allein mit Ausschließung alles Uebrigen den Geist anzöge: kurz ob es Etwas gäbe, durch dessen Entdeckung ich des höchsten und dauerndsten Vergnügens auf immer genießen könte. Ich erinnere absichtlich, daß ich endlich diese Untersuchung beschloß; denn beym ersten Blicke schien es mir thöricht, wegen eines damals noch ungewissen Gegenstandes einen gewissen verlieren zu wollen; ich sah die Vortheile, die durch Ehre und Reichthum gewonnen werden, und daß ich mich enthalten müsse, ihnen nachzustreben, wenn ich ernstlich nach einem andern neuen Ziele ringen wollte, daß ich

also, wäre in jenen die höchste Glückseligkeit enthalten, dieser entbehren müßte; wäre diese hingegen nicht dadurch zu erlangen, so würde ich sie ebenfalls verlieren, indem ich nach jenen scheinbaren Gütern haschte. Ich überdachte, ob es nicht möglich sey, wenigstens zur Gewißheit hierin zu kommen, ohne daß ich meinen gewöhnlichen Lebensplan änderte, wie ich oft vergeblich versucht hatte. Die Dinge, welche gemeiniglich die Menschen am meisten beschäfftigen, und von ihnen für die höchsten Güter gehalten werden, lassen sich auf dreyerley zurückführen, Reichthum, Ehre, und Sinnenlust, die das Gemüth so zerstreuen, daß es gar nicht auf die Erwerbung irgend eines andern Gutes denken kann. Gleichwohl ist mit dem Genusse der Sinnenlust stets Ueberdruß und Reue verbunden; der wirkliche Besitz des Reichthums und der Ehre befriedigt auch nicht; je mehr Jemand erworben hat, je höher er gestiegen ist, desto größer wird seine Begierde, es noch weiter zu bringen; und wird die Hoffnung in irgend einem Falle getäuscht, so erfolgt die größte Traurigkeit. Dazu komt noch, daß der Mensch, um jene scheinbaren Güter zu gewinnen, seine Freyheit aufgeben, und ein Sclav anderer werden muß; er muß seine Lebensweise nach ihrem Willen einrichten, vermeiden, was der große Haufen vermeidet, und suchen, was dieser sucht".

Nachdem ich inzwischen, fährt Spinoza fort, ein wenig länger über diese Puncte nachgedacht hatte, sah ich ein, daß ich, wenn ich einen neuen Lebensplan wählte, nur ein seiner Natur nach ungewisses Gut verlieren würde für ein anderes, das zwar ebenfalls ungewiß sey, aber doch nicht seiner Natur nach; (denn ich hatte das wahrhaft und unwandelbar Gute im

Sinne); sondern der Erreichung nach; auf der andern Seite aber würde ich auf jeden Fall gewisser Uebel mich überheben können. Videbam enim, me in summo versari periculo, et me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere, veluti aeger lethali morbo laborans, qui vbi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud ipsum quamvis incertum summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita; illa autem omnia, quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum Esse conservandum, sed etiam id impediunt, et frequenter sunt causa interitus eorum, qui ea possident, et semper causa interitus eorum, qui ab iis possidentur.

Vorläufig setzt Spinoza seine Idee von dem wahren und höchsten Gute aus einander. Das Gute und das Uebel haben nur eine relative Bedeutung, so daß ein und dasselbe Ding gut oder übel genannt werden kann, vollkommen oder unvollkommen, je nachdem es in dieser oder jener Beziehung genommen wird. Kein Gegenstand kann seiner Natur an sich selbst nach betrachtet vollkommen oder unvollkommen heißen, besonders wenn man weiß, daß Alles, was geschieht, nach der ewigen Ordnung und nach unwandelbaren Gesetzen der Natur geschieht. Da aber die Schwäche des menschlichen Geistes ihm nicht vergönnt, jene Ordnung der Natur zu fassen; er hingegen einen Begriff von einer Natur hat, die vollkommner als die seinige ist, und zugleich bemerkt, daß ihm nichts im Wege stehe, eine solche Natur zu erlangen, so wird er hierdurch angereizt, Mittel zu suchen, die ihn zu dieser Vollkommenheit führen mögen. Daher heißt Alles, was ein Mittel zu dieser Voll-

kom-

kommenheit seyn kann, ein wahres Gut, und das höchste Gut ist, dieselbe für sich und gemeinschaftlich mit Andern zu erwerben. Die vollkommnere Natur, von welcher der Mensch eine Idee hat, besteht in der Erkentniß der Vereinigung, welche zwischen dem Menschen und der gesamten Natur statt hat. Der Zweck also, wonach der Weise zu streben hat, ist, eine solche Natur zu erreichen, und dahin zu streben, daß Viele sie mit ihm gemeinschaftlich erreichen; weil es auch zur höchsten Glückseligkeit gehört, daß der Verstand und die Begierde des Weisen übereinstimmen; hierzu aber nothwendig erfoderlich ist, eine Gesellschaft zu bilden, die eine zweckmäßige Erkentniß von der Natur habe. Es muß zu dem Behufe hauptsächlich Fleiß gewandt werden auf die Moralphilosophie und die Erziehungswissenschaft; ferner auf die Arzneykunst, da die Gesundheit eines der wichtigsten Mittel für jenen Zweck ist; endlich weil durch Kunst Manches, was schwer ist, erleichtert werden kann, viel Zeit sich ersparen, viel Bequemlichkeit im gemeinen Leben sich gewinnen läßt, so ist auch die Mechanik im geringsten nicht zu verachten. Vor allem andern aber muß auf eine Theorie zur Bildung des Verstandes gedacht werden, zur Verbesserung seiner Einsicht, und zur Reinigung desselben von Irrthümern. Kurz alle Wissenschaften müssen Eine Tendenz haben, die höchste menschliche Vollkommenheit zu bewirken.

Da man bey dem Bestreben nach dem obigen Zwecke leben muß, so giebt Spinoza einige allgemeine Lebensregeln an, die zu beobachten sind:

1) Man muß sich nach der Lebensweise und Fassungskraft des großen Haufens richten, und alles thun, wodurch der Hauptzweck, der zu verfolgen ist,

nicht gehindert wird. Denn hiervon hat man nicht nur überhaupt große Vortheile, sondern man kann auch dadurch allein der Wahrheit Gehör und Eingang verschaffen.

2) Man muß mäßig seyn, und sich den Genuß des Vergnügens nur insofern erlauben, als es zur Erhaltung der Gesundheit nothwendig ist.

3) Man muß für so viel Vermögen und anderweitige Hülfsmittel sorgen, als zum Unterhalte hinreichen, und um nicht gegen die öffentlichen Sitten und Gebräuche zu verstoßen, soweit es ohne Verletzung des Hauptzwecks möglich ist.

Um die Theorie zur Bildung und Läuterung des Verstandes selbst aufzustellen, komt es vornehmlich auf eine gründliche Erkentniß der verschiedenen Arten der Vernehmung und des Urtheils an, um die besten darunter zu bestimmen. Diese lassen sich im Allgemeinen auf vier zurückbringen:

1) Vernehmung durch Hörensagen oder irgend ein anderes Zeichen. Hierdurch weiß ich z. B. meinen Geburtstag, daß ich von diesen Eltern gebohren bin u. dgl., woran ich nie gezweifelt habe.

2) Vernehmung durch eine zufällige Erfahrung, d. i. eine solche, die nicht vom Verstande bestimt wird, sondern gültig ist, weil die Dinge zufällig sich so ereignen, und keine andere Beobachtung widerstreitet. Vermöge dieser zufälligen Erfahrung weiß ich z. B. daß ich sterben werde; denn ich habe bemerkt, daß Andere meines Gleichen gestorben sind, obwohl nicht in demselben Alter und an derselben Krankheit. Eben so weiß ich auf diese Art, daß das Oel die Flamme

nährt,

nährt, daß Wasser sie auslöscht; daß der Hund ein bellendes, und der Mensch ein vernünftiges Thier ist u. w.

3) Vernehmung durch einen Schluß aus einem Dinge auf das Wesen eines andern Dinges, welcher Schluß jedoch nicht adäquat ist. Z. B. Wenn ich deutlich diesen bestimten Körper und keinen andern empfinde, so schließe ich daraus, daß die Seele mit dem Körper verbunden, und diese Verbindung die Ursache jener Empfindung sey. Was aber die Empfindung selbst, und die Vereinigung zwischen Körper und Seele sind, kann ich nicht deutlich daraus erkennen. Oder, wenn ich die Natur des Gesichts kenne, und zugleich weiß, es habe die Eigenschaft, denselben Gegenstand in einer großen Entfernung kleiner, als in der Nähe, wahrzunehmen, so schließe ich daraus, daß die Sonne größer sey, als sie zu seyn scheint, u. dgl.

4) Vernehmung des Gegenstandes durch sein Wesen allein, oder durch Erkentniß seiner nächsten Ursache. Z. B. Wenn ich daraus, das ich Etwas erkenne, weiß, was Etwas Erkennen heiße, oder daraus, daß ich das Wesen der Seele kenne, weiß, sie sey mit dem Körper verbunden. Auf diese Art wissen wir, daß Zwey und Drey Fünf sind, daß, wenn zwey Linien einer dritten parallel sind, sie alle unter einander parallel sind. Es ist aber sehr wenig, was wir so wissen.

Damit nun von diesen die beste Art der Vernehmung für unsern Zweck gewählt werde, zählt Spinoza kurz die nothwendigen Mittel dazu auf:

1) Wir müssen unsere Natur, die wir zu vervollkomnern wünschen, genau kennen, und zugleich auch die Natur der Dinge, so weit es nöthig ist.

2) Wir müssen hieraus die Verschiedenheiten, Uebereinstimmungen, und Widersprüche der Dinge richtig folgern.

3) Wir müssen richtig begreifen, was sie leiden können, und was nicht.

4) Wir müssen dies Alles mit der Natur und dem Vermögen des Menschen zusammenhalten, woraus sich denn leicht die höchste Vollkommenheit ergiebt, deren der Mensch fähig ist.

Es erhellt erstlich von selbst, daß eine Sache, die wir bloß durch Hörensagen vernehmen, sehr ungewiß sey, da das Wesen des Gegenstandes nicht dadurch erkannt wird. Weil aber die besondere Existenz eines Dinges nur durch Erkentniß seines Wesens eingesehen wird, so folgt, daß sich auf die Vernehmung durch Hörensagen gar keine Wissenschaft gründen lasse. Auch durch die zweyte Art der Vernehmung wird nur eine ungewisse Erkentniß des Gegenstandes erhalten. Bey Naturdingen wird man auf diese Weise nie etwas Anderes als Accidenzen erkennen, die doch nie deutlich und vollkommen eingesehen werden, wenn nicht das Wesen vorher erkannt ist. Durch die dritte Art der Vernehmung bekommen wir freylich eine Idee von dem Gegenstande, und können auch ohne Gefahr des Irrthums schließen; allein an und für sich ist sie doch kein Mittel, unsere Vollkommenheit zu erreichen.

Es bleibt also bloß die vierte Art der Vernehmung, die das adäquate Wesen der Dinge betrifft, als die vorzüglichste übrig; und es ist nun zu erklären,

ren, wie sie anzuwenden sey, damit unbekante Gegenstände am leichtesten und bequemsten so von uns erkant werden. Hierbey ist aber nicht zu vergessen, daß keine Untersuchung in's Unendliche statt finden könne, oder daß, um die beste Methode zur Entdekkung der Wahrheit zu erforschen, es keinesweges einer andern Methode, um jene Methode zu entdecken, und einer dritten, um jene zu finden u. w. bedürfe; denn in diesem Falle würden wir nie zur Erkentniß der Wahrheit, und überhaupt zu keiner Erkentniß gelangen. Freylich um Eisen zu schmieden, bedarf es eines Hammers; um einen Hammer zu verfertigen, bedarf es eines andern Hammers und anderer Werkzeuge, und um diese zu verfertigen, wieder anderer Werkzeuge, und so in's Unendliche. Gleichwohl würde Jemand vergeblich den Beweis unternehmen, daß die Menschen kein Vermögen hätten, Eisen zu schmieden. So wie aber die Menschen anfangs durch die ihnen angebohrnen Werkzeuge leichte Sachen und Instrumente, wiewohl mühsam und unvollkommen, verfertigen konten, hernach durch Hülfe dieser andere schwerere mit geringerer Arbeit und vollkomner verfertigten, und so allmälig von einfachern Werken und Instrumenten zur Verfertigung zusammengesetzter und künstlicher fortschritten; so bildet sich auch der Verstand durch die ihm angebohrne Kraft seine intellectualen Werkzeuge, durch die er neue Kräfte zu andern intellectualen Productionen und Instrumenten erwirbt, bis er sich zum höchsten Gipfel der Weisheit emporschwingt.

Spinoza erörtert hierauf, was der Mensch für angebohrne Werkzeuge habe, die ihm nöthig sind, um andere intellectuale Werkzeuge zu weitern Fortschritten im Gebiete der Erkentniß hervorzubringen.

Eine wahre Idee (idea), die wir haben, ist verschieden von ihrem Objecte (ideato); denn etwas Anders ist ein Cirkel, und etwas Anders die Idee desselben. Die Idee des Cirkels ist nicht Etwas, das eine Peripherie und ein Centrum hat, wie der Cirkel; und die Idee des Körpers ist nicht der Körper selbst. Wenn aber die Idee etwas von ihrem Objecte Verschiedenes ist, wird sie auch Etwas für sich verständliches seyn, d. i. die Idee kann ihrem formalen Wesen nach Object eines andern objectiven Wesens seyn, und wiederum dieses andere objective Wesen wird auch an sich betrachtet etwas Reales und Verständliches seyn. Z. B. Petrus ist etwas Reales; die wahre Idee des Petrus aber ist das objective Wesen desselben, auch an sich etwas Reales, und vom Petrus selbst durchaus verschieden. Wenn nun die Idee des P. etwas Reales ist und ihr besonderes Wesen hat, so wird sie auch etwas Verständliches (Denkbares) seyn, d. i. Object einer andern Idee, die Alles objectiv in sich enthalten wird, was die Idee des Petrus formal enthält; und wiederum hat die Idee von der Idee des Petrus ihr besonderes Wesen, das auch Object einer andern Idee seyn kann, und so in's Unendliche. Wenn Jemand weiß, was Petrus sey, so weiß er auch, daß er weiß, und weiß, daß er weiß, daß er weiß u. s. w. Es ergiebt sich hieraus, daß, um das Wesen des Petrus zu denken, gar nicht nöthig sey, die Idee an und für sich vom Petrus zu denken, und noch viel weniger die Idee von der Idee des Petrus; was eben so viel ist, als wenn man behaupiet, es sey eben so wenig zum Wissen nöthig, zu wissen, daß man wisse, als es zur Erkentniß des Wesens des Triangels nöthig ist, das Wesen

des

des Cirkels zu erkennen. Vielmehr findet das Gegentheil statt.

Um zu wissen, daß man weiß, muß man nothwendig vorher wissen. Die Gewißheit ist daher nichts anders, als das objective Wesen selbst, d. i. die Art, wie wir das formale Wesen empfinden, und zur Gewißheit der Wahrheit bedarf es also auch keines andern Zeichens, als eine wahre Idee zu haben; denn, wie eben gezeigt worden, es ist nicht nöthig, zu wissen, daß man weiß. Niemand kann deßwegen auch wissen, was die höchste Gewißheit sey, ausser demjenigen, der eine adäquate Idee hat, oder das objective Wesen eines Gegenstandes erkennt, gerade weil die Gewißheit und das objective Wesen einerley sind.

Da also die Wahrheit kein Zeichen nöthig hat, sondern es hinlänglich ist, die objectiven Wesen der Dinge, oder, was damit einerley ist, die Ideen derselben zu haben, um allen Zweifel wegzuräumen, so folgt, daß es nicht die wahre Methode sey, ein Zeichen der Wahrheit nach der Erwerbung der Ideen zu suchen, sondern daß vielmehr die wahre Methode der Weg sey, die Wahrheit selbst, oder die objectiven Wesen der Dinge, oder die Ideen, (was Alles Einerley bedeutet), in richtiger Ordnung aufzufinden. Ferner die Methode muß sich nothwendig auch auf das Schließen, oder das Begreifen aus Gründen (ratiocinationem aut intellectionem) erstrecken, d. i. die Methode ist nicht das Schließen selbst, um die Ursachen der Dinge zu begreifen, noch weniger ist sie das Begreifen der Ursachen der Dinge selbst; sondern sie ist die Einsicht, was eine wahre Idee sey, um sie von andern Wahrnehmungen zu unterscheiden, und ihre Natur kennen zu lernen, eben dadurch unser Er-

kentnißvermögen zu ergründen, und den Geist so zu richten, daß er nach jener Norm Alles begreift, was er zu begreifen hat, indem man ihm gewisse Regeln als Hülfsmittel ertheilt, und zugleich dafür sorgt, daß er nicht unnütz angestrengt und ermüdet wird. Die Ursachen übrigens, warum es bey Untersuchung der Natur selten geschieht, daß wir die richtige Ordnung befolgen, sind die Vorurtheile, die wiederum ihre besondern Gründe haben, das Bedürfniß einer scharfen und genauen Unterscheidung, die sehr mühsam und zu welcher der Geist daher oft zu träge ist, endlich der sehr veränderliche Zustand der menschlichen Dinge.

Itzt läßt sich nun der Plan der Methodologie vollständig entwerfen. Zuvörderst ist der Zweck bestimt worden, auf welchen alles unser Denken abzielen muß. Zweytens ist bestimt, welches die beste Art der Vernehmung sey, mittelst deren wir zu unserer Vollkommenheit gelangen können. Drittens ist der Weg angegeben worden, den der Geist zu befolgen hat, indem er nehmlich gewissen Gesetzen gemäß nach der Norm einer jeden gegebenen wahren Idee in der Untersuchung fortschreitet. Die Methode muß also Folgendes leisten: Erstlich sie muß die wahre Idee von allen übrigen unterscheiden, und den Geist von den letztern zurückhalten. Zweytens sie muß die Regeln festsetzen, um unbekante Gegenstände nach einer bestimten Norm zu erkennen. Drittens sie muß die Ordnung des Verfahrens vorschreiben, damit der Geist nicht unnütz angestrengt und ermüdet werde. Viertens: da die Methode am vollkommensten wird, wenn wir die Idee des vollkommensten Wesens erreicht haben, so ist gleich anfangs vorzüglich darauf zu achten,

ten, daß wir uns jene Idee sobald wie möglich verschaffen.

Der erste Theil der logischen Methode nach Spinoza betrifft also die Unterscheidung und Absonderung der wahren Idee von den übrigen Perceptionen, und die Verhütung einer Verwechslung derselben mit falschen, erdichteten und zweifelhaften Vorstellungen. Zwischen einer falschen und erdichteten Idee ist der Unterschied, daß jene unsern Beyfall voraussetzt, d. i. daß, indem wir uns den Gegenstand falsch vorstellen, keine Ursache sich darbietet, woraus wir, wie bey erdichteten Ideen, schließen könten, die Vorstellung rühre nicht von einem wirklichen Gegenstande außer uns her. Kurz die falsche Idee ist gewissermaßen ein Traum im Wachen bey offenen Augen. Sie läßt sich auf dieselbe Art berichtigen, wie die erdichtete. Da sie sich entweder auf die Existenz oder auf das Wesen des Gegenstandes real oder formal bezieht, so komt es nur darauf an, daß wir uns der ursprünglichen Wahrnehmung des Objects vergewissern, oder der ursprünglichen Idee, um zu sehen, ob wir uns etwas Anderes einbilden oder denken, als in der ursprünglichen Wahrnehmung des Objects oder der Idee enthalten war. Die Falschheit besteht lediglich darin, daß Jemand von einem Gegenstande etwas behauptet, was in der ursprünglichen Wahrnehmung oder dem ursprünglichen Begriffe nicht lag, z. B. wenn Jemand einer mathematischen Figur Bewegung oder Ruhe beylegt, so darf er nur das Urtheil auf die einfachen Vorstellungen Bewegung, Ruhe, mathematische Figur, zurückführen, die an sich selbst nothwendig wahr sind, und die Falschheit des Urtheils wird ihm gar nicht entgehen können.

Wie

Wie weit reicht aber das Vermögen des Menschen, ursprüngliche wahre Vorstellungen zu bilden? Die Beantwortung dieser Frage wird den höchsten Grad der Erkentniß zeigen, zu dem wir möglicherweise gelangen können. Es ist gewiß, daß jenes Vermögen sich nicht in's Unendliche erstrecke. Denn wenn wir etwas von einem Dinge aussagen, das in der Vorstellung, die wir uns von ihm machen, nicht enthalten ist, so verräth das offenbar einen Mangel unsers Erkentnißvermögens, daß wir gleichsam verstümmelte und unvollendete Gedanken oder Ideen haben. Gehört es aber zur Natur eines denkenden Wesens, wie es doch beym ersten Blicke scheint, wahre oder adäquate Gedanken zu bilden; so erhellt, daß die inadäquaten Ideen nur dadurch in uns entstehen können, daß wir ein Theil eines denkenden Wesens sind, von welchem gewisse Gedanken ganz, gewisse nur zum Theile das Wesen unsers Verstandes constituiren.

Die größte Täuschung entspringt alsdenn, wenn Gegenstände, die uns die Einbildungskraft vorstellt, auch im Verstande gedacht werden, d. i. mit Klarheit und Deutlichkeit, weil hier wegen Mangels an Unterscheidung des Deutlichen von dem Verworrenen die Gewißheit oder die wahre Idee mit der undeutlichen (ungewissen oder falschen) vermischt wird. Einige Stoiker hatten z. B. von der Seele gehört, und von ihrer Unsterblichkeit, und bildeten sich dunkel so etwas ein; zugleich bildeten sie sich ein und erkannten auch deutlich, daß die feinsten Körper alle übrigen durchdringen, und von keinen durchdrungen werden. Da sie nun dies alles sich einbildeten, und das Letztere als gewiß erkannten, so hielten sie sich sofort überzeugt,

zeugt, daß die Seele ein solcher feiner Körper, untheilbar u. w. sey. Auch von dieser Art des Irrthums können wir uns befreyen, wenn wir uns bestreben, alle unsere Perceptionen nach der Norm der gegebnen wahren Idee zu prüfen, und dem nicht trauen, was wir durch Hörensagen, oder durch eine zufällige Erfahrung vernahmen.

Die Täuschung kann ferner daher entstehen, daß wir Gegenstände zu abstract denken; denn es ist für sich einleuchtend, daß das, was in seiner wahren Objectivität gedacht wird, sich nicht auf ein Anderes anwenden läßt. Oft kennen wir auch die ersten Elemente der ganzen Natur nicht; daher verfahren wir ohne Ordnung, verwirren die Natur mit abstracten Sätzen, wenn diese auch wahre Axiome sind, und verkehren dadurch die Ordnung der Natur selbst. Halten wir uns aber so wenig wie möglich am Abstracten, und fangen, sobald es geschehen kann, von den ersten Elementen, dem Quelle und Ursprunge der Natur, an, so werden wir auch eine solche Täuschung nicht zu fürchten haben. Daß wir aber die Erkenntniß des Ursprungs der Natur mit Abstractis verwirren, haben wir nicht zu besorgen; denn wenn Etwas abstract gedacht wird, wie jeder Gemeinbegriff, wird es immer im Verstande weiter gedacht, als die particularen Gegenstände desselben wirklich in der Natur existiren können. Freylich da in der Natur viele Dinge vorhanden sind, deren Verschiedenheit so geringe ist, daß sie der Bemerkung des Verstandes fast entgeht; so kann es sich leicht, wenn sie abstract gedacht werden, ereignen, daß wir sie verwirren. Da inzwischen der Ursprung der Natur überhaupt weder abstract oder allgemein gedacht werden kann, noch sich

im

im Verstande weiter ausdehnen läßt, als er in der That ist, noch irgend eine Aehnlichkeit mit den veränderlichen Dingen hat; so ist auch bey der Idee desselben keine Verwirrung zu befürchten, sobald wir nur die Norm aller Wahrheit gegenwärtig behalten: Es giebt ein einziges unendliches Seyn, das alles ist, und außer welchem gar kein Seyn statt findet.

Eine zweifelhafte Idee entsteht durch eine andere Idee, die nicht so klar und deutlich ist, daß wir daraus etwas Gewisses über den Gegenstand des Zweifels entscheiden können, oder: eine zweifelhafte Idee ist eine dunkle und undeutliche Idee. Hat z. B. Jemand niemals über die Trieglichkeit der Sinne oder der Erfahrung nachgedacht, so wird er auch nie zweifeln, ob die Sonne größer oder kleiner sey, als sie scheint. Daher wundern sich die Landleute nicht wenig, wenn sie hören, daß die Sonne viel größer sey, als die Erde. Hat man hingegen über die Trieglichkeit der Sinne nachgedacht, so entsteht Zweifel, und erst, wenn Jemand nach dem Zweifeln sich eine wahre Sinnenerkentniß erwirbt, und wie durch sie entfernte Gegenstände wahrgenommen werden, wird der Zweifel gehoben. Es fließt hieraus, daß wir nicht deßwegen wahre Ideen in Zweifel ziehen können, weil vielleicht irgend ein triegerischer Gott existirt, der uns auch in den gewissesten Dingen täuscht, ausser so lange wir gar keine klare und deutliche Idee haben. Mit andern Worten: Wenn wir auf die Erkentniß achten, die wir vom Ursprunge aller Dinge haben, und nichts finden, was uns eine Täuschung durch die Gottheit lehrt, und zwar mit eben der Erkentniß, mit welcher wir bey Untersuchung eines Triangels einsehen, daß seine drey Winkel zwey rechten gleich sind, so

wird aller Zweifel gehoben. Auf eben die Weise aber, wie wir zu einer solchen Erkentniß des Triangels gelangen, wiewohl wir nicht gewiß wissen, ob uns irgend eine höchste Gottheit täusche, können wir auch zu einer solchen Erkentniß Gottes gelangen, wiewohl wir nicht gewiß wissen, ob es nicht einen höchsten Betrieger gebe; und, falls wir nur eine solche Erkentniß haben, ist sie völlig hinreichend, allen Zweifel wegzuräumen, der etwa in uns über klare und deutliche Ideen entstehen könte. Verfährt Jemand auch richtig in der Untersuchung, daß er zuerst durchforscht, was zuerst durchforscht werden muß, ohne Unterbrechung des Zusammenhangs der Dinge, und weiß er, wie Fragen zu bestimmen sind, ehe er sich zur Beantwortung derselben anschickt, so wird er stets nur gewisse, d. i. klare und deutliche Ideen haben. Denn der Zweifel ist nichts anders als die Unentschiedenheit des Gemüths in Ansehung einer Bejahung oder Verneinung, die wegfallen würde, wenn nicht etwas da wäre, das unbekant ist, und wodurch die Erkentniß des Gegenstandes zweifelhaft wird. Immer entsteht also der Zweifel daraus, daß ein Gegenstand ohne die gehörige Ordnung untersucht wird.

Spinoza fügt diesen Regeln noch ein paar Vorschriften zur Stärkung des Gedächtnisses hinzu. Das Gedächtniß kann gestärkt werden durch Hülfe des Verstandes, und auch ohne dieselbe. Je verständlicher eine Sache ist, desto leichter wird sie im Gedächtnisse behalten, und je unverständlicher, desto eher vergessen. Ausser dem Verstande aber kann die Kraft zur Stärkung des Gedächtnisses beytragen, mit welcher irgend ein besonderer Gegenstand die Phantasie oder den Gemeinsinn afficirt. Es muß jedoch

nur

nur Ein Gegenstand seyn, weil die Phantasie nur vom Einzelnen afficirt wird. Wer z. B. nur Einen Roman gelesen hat, wird ihn sehr gut behalten, weil dieser alsdenn allein der Phantasie vorschwebt; liest er mehrere derselben Gattung, so verwirren sich die Bilder unter einander, die davon übrig bleiben, und er vergißt einen über den andern ganz, oder kann sich wenigstens keines derselben mehr deutlich und bestimt erinnern. Der Gegenstand muß auch körperlich seyn, indem bloß Körper die Phantasie afficiren.

Da also das Gedächtniß durch den Verstand gestärkt wird, und auch ohne den Verstand, so folgt daraus, daß es eine vom Verstande verschiedene Fähigkeit seyn müsse, und daß dem Verstande an sich betrachtet weder Gedächtniß, noch Vergessenheit beygelegt werden könne. Was ist denn aber das Gedächtniß? Es ist nichts anders als die Sensation der Eindrücke im Gehirne, zugleich mit dem Bewußtseyn der determinirten Fortdauer der Sensation, wie auch die Erinnerung beweist. Denn bey dieser hat die Seele das Bewußtseyn jener Sensation, nicht so, als ob diese selbst ununterbrochen fortdauerte, sondern nur als ob sie zur Fortdauer determinirt wäre; und so ist die Idee jener Sensation die Fortdauer der Sensation selbst, d. i. Gedächtniß. Ob die Ideen selbst irgend eine Alteration oder Corruption leiden, läßt sich hier nicht ausmachen. Sollte aber die Erklärung von der Natur des Gedächtnisses Jemanden unrichtig scheinen, so darf er nur bedenken, daß je individueller und einziger in seiner Art ein Gegenstand ist, desto leichter er behalten werde; und eben so auch, je verständlicher das Object ist.

Für

Für den zweyten Hauptpunct der Methode kome es vornehmlich darauf an, deutliche und bestimte Ideen zu haben, die bloß durch den Geist, und nicht durch zufällige Afficirungen des Körpers gebildet werden; hernach, alle diese Ideen auf Eine zurückzubringen, und sie so mit einander zu verketten und zusammenzuordnen, daß unser Verstand so viel wie möglich die objective Formalität der Natur im Ganzen und in ihren Theilen darstellt.

Zu dem Erstern gehört in Beziehung auf den letzten Zweck der Verstandesthätigkeit, daß der Gegenstand entweder nach seinem Wesen allein, oder nach seiner nächsten Ursache begriffen werde. Besteht nehmlich der Gegenstand ganz für sich, oder ist er, wie man zu sagen pflegt, die Ursache von sich selbst, so wird er durch sein Wesen allein begriffen werden müssen. Besteht er aber nicht allein für sich selbst, sondern erfodert er eine Ursache zu seiner Existenz, so läßt er sich nur durch seine nächste Ursache begreifen; denn die Kenntniß der Wirkung ist nichts anders als eine vollkomnere Kentniß der Ursache. Wenn daher von Erforschung der Dinge die Rede ist, dürfen wir niemals aus abstracten Begriffen schließen, und müssen uns sehr hüten, daß wir nicht Dinge, die bloß im Verstande existiren, mit wirklichen Dingen verwechseln. Die beste Schlußart ist immer aus irgend einem besondern affirmativen Wesen, oder aus einer wahren und gültigen Definition. Von bloßen allgemeinen Axiomen kann der Verstand nicht zu dem Besondern herabsteigen, weil die Axiome sich in's Unendliche verlieren, und den Verstand zur Betrachtung nicht mehr des einen als des andern besondern Gegenstandes bestimmen. Der richtige Weg der Untersu-

chung ist daher, aus einer gegebenen Definition weiter Begriffe zu bilden, und dies wird um so glücklicher und leichter von statten gehn, je besser wir einen Gegenstand werden definirt haben. Der zweyte Hauptpunct der Methodologie des Spinoza betrifft demnach hauptsächlich die Bedingungen einer guten Definition, und dann die Mittel, sie zu finden.

Eine Definition ist alsdenn vollkommen, wenn sie das innerste Wesen eines Gegenstandes erklärt, und nicht etwa bloß einige Accidenzen desselben angegeben werden. Definirt man z. B. den Cirkel als eine Figur, deren Linien vom Mittelpuncte zum Umkreise einander gleich sind, so sieht jeder, daß diese Definition nicht das Wesen des Cirkels, sondern nur eine Eigenschaft desselben angebe. Bey den Figuren und andern Verstandeswesen liegt hieran freylich so viel nicht; aber desto mehr bey natürlichen und reellen Dingen. Man kennt auch die Eigenschaften der Dinge nicht, so lange man ihr Wesen nicht kennt, und wenn man das letztere vernachlässigt, so verkehrt man nothwendig die Ordnung des Verstandes, der die Ordnung der Natur darstellen muß, und verfehlt seinen Zweck gänzlich. Spinoza giebt folgende Regeln für eine vollkomne Definition.

1) Wenn der Gegenstand erschaffen ist, muß die Definition die nächste Ursache enthalten. Nach dieser Regel muß z. B. ein Cirkel so erklärt werden: Er ist eine Figur, die von einer Linie beschrieben wird, deren einer Endpunct fest, der andere beweglich ist; denn diese Definition drückt zugleich die nächste Ursache des Cirkels deutlich aus.

2) Die Definition muß von der Beschaffenheit seyn, daß, wenn der Gegenstand für sich allein und nicht

nicht in Verbindung mit andern betrachtet wird, alle Eigenschaften desselben aus ihr geschlossen werden können, wie es bey jener Definition des Cirkels der Fall ist. Aus dieser kann man mit Evidenz schließen, daß alle Linien vom Centrum bis zur Peripherie gleich sind. Es folgt auch aus dem obigen Requisite, daß jede Definition affirmativ seyn müsse. Es wird hier nehmlich die Affirmation im Begriffe (affirmatio intellectiva) verstanden; auf die wörtliche (verbalis) komt es nicht an. Denn zuweilen kann die Definition negativ ausgedrückt werden müssen, und wird doch affirmativ verstanden.

3) Bey einem unerschaffenen Gegenstande muß die Definition jede Ursache ausschließen; oder der Gegenstand muß ausser seinem eigenen Seyn keines Andern zu seiner Erklärung bedürfen. Die Frage darf bey der Definition hier gar nicht mehr übrig bleiben: ob der Gegenstand existire? Die Definition muß ferner gar keine Substantive dem Sinne nach enthalten, die als Adjective genommen werden können, oder der Gegenstand darf nicht durch abstracte Begriffe erklärt werden (ut definitio, quoad mentem, nulla habeat substantiva, quae possint adjectivari, h. e., ne per aliqua abstracta explicetur). Endlich müssen wiederum aus der Definition sich alle Eigenschaften des Gegenstandes herleiten lassen. Da der beste Schluß immer aus dem besondern affirmativen Wesen des Dinges gezogen wird, so müssen wir auch am meisten nach der Kentniß des Besondern streben; denn je specieller die Idee, desto bestimter und deutlicher wird sie seyn.

Die Ordnung und Verbindung unserer Vorstellungen nach den Gesetzen der Vernunft erfor-

dert vor allem andern, daß wir untersuchen, ob es ein Wesen gebe, und von welcher Beschaffenheit es sey, das die Ursache aller Dinge, und dessen objective Natur zugleich die Ursache aller unserer Ideen ist. Alsdenn wird unser Verstand am meisten die Natur darstellen, weil er das Wesen, die Ordnung und Verbindung derselben objectiv ausdrücken wird. Für diese Absicht ist es aber schlechterdings nothwendig, daß wir alle unsere Ideen von natürlichen oder wirklichen Dingen deduciren, und auf diese Art, so weit es möglich ist, in der Reihe der Ursachen von einem wirklichen Dinge zum andern fortschreiten, nicht zu abstracten und allgemeinen Begriffen übergehen. Unter der Reihe der Ursachen und der wirklichen Dinge versteht inzwischen Spinoza nicht die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge, sondern nur die Reihe der unwandelbaren und ewigen. Denn die Reihe der einzelnen Dinge zu umfassen und zu ergründen, würde für den schwachen menschlichen Verstand unmöglich seyn, da ihre Menge über jede endliche Zahl hinausgeht, und bey demselben Gegenstande unendlich viel Umstände sind, von denen ein jeder Ursache seyn kann, daß das Ding existirt oder nicht existirt. Denn ihre Existenz hat gar keinen Zusammenhang mit ihrem Wesen (essentia), oder ist nicht, wie Spinoza sich ausdrückt, ewige Wahrheit. Auch haben wir nicht einmal nöthig, die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge zu erkennen, weil das Wesen derselben nicht von ihrer Reihe, oder der Ordnung, in welcher sie existiren, entlehnt werden kann, da diese Reihe uns nichts anders gewährt, als äußere Benennungen, Verhältnisse, oder auf's höchste Umstände, die alle nicht zu dem innersten Wesen der Dinge gehören.

Das Wesen kann nur erkannt werden aus den ewigen und unwandelbaren Dingen, und den Gesetzen, die ihnen, tamquam suis veris codicibus, eingedrückt sind. Ja jene einzelnen veränderlichen Dinge sind so innig und wesentlich mit den unwandelbaren und ewigen verbunden, daß sie ohne diese weder seyn noch begriffen werden können. Wenn die letztern daher auch einzeln sind, so werden sie doch wegen ihrer Allgegenwärtigkeit und ihres alles enthaltenden Vermögens für uns die Universalien oder die Gattungsbegriffe der Definitionen von den veränderlichen Dingen, und die nächsten Ursachen alles Vorhandenen seyn.

Bey den angegebnen Bedingungen hat die Untersuchung gleichwohl große Schwierigkeiten. Alles auf einmal zu begreifen, übersteigt weit die Kräfte des menschlichen Verstandes, und soll die Ordnung der Untersuchung eines Gegenstandes nach dem andern nicht durch die Reihe der Existenz der Dinge bestimt werden, sondern durch die ewigen unwandelbaren Dinge, so sind diese von Natur auf einmal zugleich vorhanden. Es ist also nöthig, Hülfsmittel anzugeben, deren wir uns zur Erkentniß der ewigen unwandelbaren Dinge und ihrer Gesetze bedienen mögen.

Das zweckmäßigste Hülfsmittel ist eine möglichst richtige Einsicht von der Natur unsers Erkentnißvermögens und der besten Art seines Gebrauchs. Spinoza charakterisirt also zuvörderst die Eigenschaften des Verstandes:

1) Der Verstand enthält Gewißheit, d. i. er weiß, daß die Dinge formaliter so sind, wie er sie objectiv enthält.

2) Er nimt wahr oder bildet einige Ideen schlechthin und absolut; einige entwickelt er aus anderen. Z. B. die Idee der Größe bildet er absolute, ohne Hinsicht auf andere Ideen; hingegen bey den Ideen der Bewegung nimt er zugleich auf die Idee der Größe Rücksicht.

3) Diejenigen Ideen, welche der Verstand absolut bildet, drücken eine Unendlichkeit aus; allein, die er aus andern bildet, sind endlich (ideae determinatae). Denkt er z. B. die Idee der Größe durch ihre Ursache, so bestimt er die Größe, etwa so wie er wahrnimt aus der Bewegung einer Fläche, daß ein Körper, aus der Bewegung einer Linie, daß eine Fläche, aus der Bewegung eines Punctes, daß eine Linie entstehe; welche Wahrnehmungen sämtlich nicht dienen, die Größe zu begreifen, sondern nur, sie zu bestimmen. Dies erhellt daraus, weil wir einsehen, daß sie gleichsam aus der Bewegung entstehen, da doch die Bewegung nicht wahrgenommen wird, wenn nicht vorher die Größe wahrgenommen ist, und wir auch die Bewegung zur Bildung der Linie in's Unendliche fortsetzen können, was unmöglich seyn würde, wenn wir nicht eine Idee von einer unendlichen Größe hätten.

4) Der Verstand bildet eher positive Ideen, als negative.

5) Er denkt die Gegenstände nicht sowohl unter der Dauer, als unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit und in unendlicher Zahl; oder vielmehr er achtet beym Denken der Dinge weder auf die Zahl, noch auf die Dauer. Wenn er sich aber die Dinge einbildet, so stellt er sie in einer bestimten Zahl, in einer bestimten Dauer und Größe vor.

6) Die

6) Die Ideen, welche wir bestimt und deutlich bilden, scheinen so bloß aus der Nothwendigkeit unserer Natur zu folgen, daß sie schlechthin von unserm Vermögen abhangen. Bey unbestimten und verworrenen Ideen ereignet sich hiervon das Gegentheil. Sie werden oft wider unsern Willen gebildet.

7) Diejenigen Ideen der Dinge, welche der Verstand aus andern entwickelt und bildet, kann er auf vielerley Weise bestimmen.

8) Je mehr Vollkommenheit eines Objects die Ideen ausdrücken, desto vollkomner sind sie selbst. Einen Baumeister, der den Riß zu einem kleinen Gotteshause entwirft, bewundern wir nicht so, als einen, der den Riß zu einem großen prächtigen Tempel macht.

Die falschen oder erdichteten Ideen haben nichts Positives, um dessen willen sie falsch oder erdichtet genannt würden. Sie werden bloß wegen der mangelhaften Erkentniß als solche betrachtet. Sofern also die Ideen falsch oder erdichtet sind, können sie uns auch nichts von dem Wesen des Denkens lehren; sondern dieses kann nur aus den eben angeführten positiven Eigenschaften erkannt werden. Bis hierher hat Spinoza seine Methodologie nur ausgeführt, und sie ist also ein Bruchstück geblieben.

* * *

Zur Geschichte und Beurtheilung der Vorstellungsart des Spinoza will ich nur noch Folgendes erinnern. Unstreitig verlieren sich die Spuren des Pantheistischen Systems in entferntern und nähern Approximationen in die ältesten Zeiten der Philosophie überhaupt; und es scheint selbst in der Natur der

dogmatisch philosophirenden Vernunft zu liegen, daß sie, wenn sie consequent verfährt, am Ende auf Pantheismus hinauskomt. Nur hat kein Philosoph jenes Resultat mit der Klarheit und Bündigkeit entwickelt, wie Spinoza, und er verdiente daher wohl, daß man dasselbe vorzugsweise nach seinem Namen benannte; wiewohl er diese Ehre theuer genug dadurch gebüßt hat, daß er bey seinen Zeitgenossen und der Nachwelt ebenfalls vorzugsweise nicht nur als Atheist, sondern auch als ein unsinniger Frevler verschrieen wurde. Bey der Angemessenheit des Spinozismus aber zu dem natürlichen Gange der dogmatischphilosophirenden Vernunft konte es ungeachtet aller Heftigkeit des Widerstreits gegen denselben doch nicht fehlen, daß er gerade die besten philosophischen Köpfe zu Anhängern gewann, und zwar entweder zu unbedingten Anhängern, oder zu solchen, die, weil sie ähnliche Vorstellungsarten hegten, oder die Gründe des Spinozismus in der Natur der Vernunft einsahen, ihm wenigstens ihre Achtung, wo nicht laut, um des Vorurtheils der Zeitgenossen zu schonen, und sich vor ihrer Verfolgung zu sichern, doch insgeheim bewiesen.

Von den Anhängern des Spinoza nahmen Einige die Wendung, daß sie als Gegner desselben auftraten, und unter der Maske des Angriffs ihn zu vertheidigen suchten. Der merkwürdigste unter diesen war der Graf de Boulainvilliers, der unter dem Vorwande, daß es das Interesse der Wahrheit und der Religion erfodre, die Gründe des Atheismus in das helleste Licht zu setzen, damit diese zu desto grösserem Ruhme jener widerlegt werden könten, das System des Spinoza populärer und anziehender dar-

darstellte *). Er äußerte dabey mit ironischer Ehrlichkeit, es werde weder der Wahrheit noch der Vorsehung an einem Vertheidiger der guten Sache, und in diesem Falle an einem Widerleger des Spinozistischen Systems fehlen; er selbst wünsche zwar, sich den Ruhm dieser Vertheidigung zu erwerben; allein da er durch sein Alter und andere Beschäfftigungen daran gehindert werde, so müsse er Andere bitten, sich derselben zu unterziehen. Ungeachtet dieser Maske, hinter welcher sich Boulainvilliers versteckte, wurde doch seine Absicht, dem Spinozismus mehr Eingang beym großen Haufen zu verschaffen, nicht verkannt; und man fand sein Werk eben deßwegen um so giftiger und gefährlicher, da durch die wissenschaftliche Einkleidung, welche Spinoza selbst seinem Systeme gegeben hatte, dieses doch noch immer zu dunkel geblieben war, als daß es von dem großen Publicum hätte verstanden und für dieses verführerisch werden können. Indessen waren die Wirkungen des Werks von Boulainvilliers am nachtheiligsten, so lange dasselbe nur handschriftlich circulirte; zum mindesten machte man damals am meisten Aufhebens davon. Nachdem es aber gedruckt erschienen war, so trösteten sich die Theologen und orthodoxen Philosophen damit, daß, wenn auch der Spinozismus sich hier in einem leichten und einnehmenden Gewande zeige, er um desto eher in seiner Blöße dargestellt werden könne, was hingegen bey der vom Spinoza selbst beobachteten demonstrativen Methode schwerer gewesen wäre. Man urtheilte daher in der Folge, wie unter andern die Erklärung Mosheim's beweist,

*) Das Werk des Boulainvilliers ist angeführt oben S. 514 in der Note.

weist, von dem französischen Commentator Spinoza's noch verächtlicher, als von diesem selbst, und es gelang wirklich, ihn dadurch bey dem großen Publicum in Vergessenheit zu bringen.

Auffer dem Boulainvilliers gab es noch Mehrere, die, sofern sie, wenn nicht in den Gründen und in der Art der Ausführung, doch in den Resultaten mit dem Spinozismus übereinkamen, für Anhänger desselben galten; so wie damals überhaupt bey dem großen Haufen der Gelehrten und Ungelehrten, Spinozisten, Atheisten, Gotteslästerer, Widersacher der positiven Religion, gleichbedeutende Ausdrücke waren. Es gehören dahin Franciscus Cuper, der im J. 1676 Arcana Atheismi revelata herausgab, und auch, wie Boulainvilliers, die Miene annahm, den Atheismus bestreiten zu wollen; allein durch die Schwäche der Beweise, die er für das Daseyn einer persönlichen Gottheit außerhalb der Welt vorbrachte, und durch die Behauptungen: daß sich die Existenz Gottes aus dem Lichte der Natur nicht erkennen lasse; daß eine unausgedehnte Substanz undenkbar sey; daß ohne Offenbarung der Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht eingesehen werden könne u. dgl. einen entgegengesetzten Zweck verrieth. Eben so behauptete Abraham Kufaeler in seinem Specimine artis ratiocinandi, daß von Ewigkeit her die Substanz der Welt in Gott enthalten gewesen sey, und in alle Ewigkeit enthalten seyn werde. Ein Anderer, Heinrich Wirmars, schrieb ein Werk: Chaos imaginarium, de ortu mundi secundum veteres et recentiores philosophos, das gegen Spinoza und andere Naturalisten gerichtet seyn sollte, aber in der That auf Zerstörung der natürlichen Religion angelegt war.

Noch

Noch lebhaftere Bewegungen verursachte unter den Theologen jener Zeit Friedrich Wilhelm Hosse, Brandenburgischer Secretair, durch seine Schrift: Concordia rationis et fidei, sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae, die unter dem angeblichen Druckorte Amsterdam, eigentlich aber zu Berlin 1692 erschien. Auch diesem Schriftsteller war Gott die einzige Substanz; der Mensch ein Modus derselben. Der edlere Theil des Menschen ist der denkende Verstand. Dieser besteht in dem Gehirne, in unzähligen mannichfaltig modificirten Organen, und in einer diese durchströmenden subtilen Materie, die widerum sowohl durch die Organe des Gehirns, als durch die Eindrücke von außen sehr verschieden modificirt wird. Es giebt keine natürliche und eigentlich göttliche Gesetze; keine Vorsehung; Gebete sind unnütz. Die Seele des Menschen ist ihrer Natur nach nicht unsterblich. Hosse wurde dieser Schrift wegen seines Amtes entsetzt.

Nicht minder ist von dieser Seite historisch merkwürdig Theodor Ludewig Lav, Curländischer Hofrath, der im J. 1717 zu Frankfurt an der Oder herausgab: Meditationes philosophicas de Deo, Mundo et homine, und zu Freystadt, wie auf dem Titel steht, Meditationes, theses, dubia philosophica, theologica. Da er wegen dieses Werks des Spinozismus verdächtig wurde, so mußte er Frankfurt verlassen. In einem vom Christian Thomasius entworfenen Gutachten der Juristen-Facultät zu Halle wurde er des Atheismus beschuldigt, welche Beschuldigung aber ungegründet war, und gegen die er sich auch in einer andern Schrift vertheidigte *).

In

*) Vgl. *Brucker* hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 699.

In Ansehung einiger anderer damals berühmten Gelehrten und Philosophen waren die Meynungen getheilt, ob sie den Spinozisten und Atheisten beyzugesellen seyen oder nicht. Von diesen will ich hier nur des Arnold Geulincx erwähnen. Dieser, ein Niederländer von Geburt, hatte zu Löwen Philosophie und Medicin studirt, und ward nach mancherley Schiksalen als Lehrer der Philosophie zu Leyden angestellt, wo er 1664 starb. Da zu der Zeit der Cartesianismus in den Niederlanden blühte, so ward er berühmt theils durch seine Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, die, obwohl nach mathematischer Methode abgefaßt, doch mehr Aristotelisch war, theils und zwar hauptsächlich durch seine Ethica, die er Γνωθι σεαυτον nannte *). Geulincx stellte hier die sonderbare Behauptung auf: Wir könten keine Bewegung weder in unserm Körper, noch außerhalb demselben hervorbringen; sondern es sey ein anderes Princip, das unsere Thätigkeit bewirke und ihr Kraft verleihe, und durch welches auch die Grenze bestimt werde, über welche hinaus die Wirkung sich nicht erstrecke. Der Mensch sey also nichts als bloßer Zuschauer des Spiels seiner Maschine, in welchem er durchaus nichts zu ändern vermöge, indem dieses das Werk eines Andern sey. Es erhellt hieraus, daß weder unsere Thätigkeit die Dinge, noch die Thätigkeit der Dinge Uns angehe; sondern

*) Eine zweyte Ausgabe der Ethicae, omnibus suis partibus in lucem editae et tam saeculi hujus quam atheorum quorundam philosophorum impietati sceleſtisque moribus, quamquam specioso ut plurimum virtutis praetextu larvatis, oppositae, und zugleich des Tractats des Cornelius Bontekoe de passionibus animae besorgte Jemand unter dem angenommenen Namen Philaretus zu Amsterdam 1696.

dern daß hier eine andere Kraft und Thätigkeit zum Grunde liege, die ein Effect der Gottheit sey, welche uns lediglich, um die Scene der Welt anzuschauen, nicht damit wir selbst eine Rolle spielen, in das Leben gerufen habe. Die Welt an sich selbst und durch sich selbst zeigt sich uns nicht. Es ist allein die Gottheit, welche gleichsam das Schauspiel derselben vor uns aufführt. Dem Schauspiele werden wir durch den Tod entrissen, und wir fürchten den Tod, weil wir einmal an die körperlichen Gegenstände gewöhnt, und wegen Ablegung der Rechenschaft über die Art, wie wir uns als Zuschauer verhalten haben, besorgt sind.

Geulincx ließ demnach den Menschen die innere Freyheit des Willens; nur daß die Kraft des Thuns von der Gottheit bestimt werde, so wie sein äußeres Verhältniß zu den Dingen und der Dinge zu ihm. Es flossen hieraus in seiner Moral mehrere Paradoxieen. So bestimmte er die Pflicht, der Gottheit willig zu gehorchen, wenn sie uns aus diesem Leben abrufe; hingegen nicht ungerufen unsern Posten zu verlassen; wenn wir uns selbst tödten, sind wir es freylich nicht selbst, welche die That verrichten, denn diese hängt nicht von uns ab, sondern Gott ist es, der sie bewirkt; aber der Willensentschluß gehörte uns an, und nun treibt uns Gott aus diesem Leben weg, nicht dahin, wohin wir etwa wünschen, sondern an den Ort, welcher den Bösen zum Aufenthalte bestimt ist. Geulincx schärft vornehmlich in seiner Moral ein, daß man nicht um seiner Glückseligkeit willen, sondern Alles aus unbedingtem Gehorsame gegen Gott thun müsse. Man hat in diesen Ideen des Geulincx den Spinozismus finden wollen gewisser ent-

fernter Aehnlichkeiten mit den moralischen Ideen des Spinoza wegen; aber zuverlässig ist diese Meynung irrig; indem Geulincx die Gottheit und die Seele als verschiedene Substanzen annimt, und zwischen beyden genau unterscheidet. Mehr Aehnlichkeit haben die moralischen Resultate des G. mit den Stoischen, ob er gleich selbst sehr lebhaft sich gegen die Stoische Moral erklärte.

So sehr übrigens auch die Werke der angeführten Schriftsteller als frevelhaft, gotteslästerlich und selbst als ungereimt verschrieen sind; so viel Interesse haben sie für die Geschichte der philosophirenden Vernunft. Es verräth sich in ihnen, wie der menschliche Geist sich immer mehr von den Fesseln hergebrachter Vorurtheile und Autoritäten loszureißen strebte, wiewohl er dabey wiederum sich auf manche Irrwege verlor. Alle diese unvollkomnen Versuche mußten vorhergehen, um die größere Aufklärung in Sachen der Philosophie und Religion vorzubereiten, welche das achtzehnte Jahrhundert errang. Aber so wie politische Neuerungen, wenn sie auch an sich selbst noch so zweckmäßig und nothwendig sind, doch selten der Generation nützen, die sie unternimt, sondern erst den folgenden Geschlechtern heilsam werden; so mußten auch die Neuerer in der Philosophie und Religion ihre Privatwohlfarth den herschenden Vorurtheilen ihrer Zeitgenossen aufopfern.

Neun-

Neunter Abschnitt.

Geschichte des Platonismus in England während des siebzehnten Jahrhunderts.

In der Geschichte der Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts darf nicht übergangen werden, daß auch der mystische Platonismus, der sich in Italien hauptsächlich durch den Marsilius Ficinus und den Grafen Johann Picus von Mirandula gebildet hatte, eifrige Anhänger, und zwar vorzüglich in England, fand. Es gehörten zu diesen Theophilus Gale und sein Sohn Thomas Gale, Ralph Cudworth, Heinrich More, Samuel Parker u. a.

Der erste war ein Presbyterianischer Geistlicher, aus Devonshire gebürtig, und starb im J. 1677. Er hatte die Meynung, daß die ursprüngliche und wahre Philosophie in dem Worte Gottes enthalten sey, welches auf verschiedene Weise und in verschiedenen Epochen des religiösen und kirchlichen Zustandes der Menschheit offenbart worden wäre. Diese Urphilosophie sey die echte Quelle aller übrigen Philosophie sowohl bey den morgenländischen Völkern, als insbesondre bey den Griechen. Man müsse also in der Benutzung der heydnischen Philosophie vorsichtig seyn, und die Theologie, die aus der Offenbarung geschöpft wäre, nicht nach der Philosophie, sondern umgekehrt die Philosophie nach der Theologie modeln. Um dies zu bewirken, hielt er das Studium der eklektisch alexandrini-

drinischen Philosophie am meisten für empfehlungswerth. Er gab selbst eine Philosophia universalis heraus (Londin. 1676. 8.), die er in zwey Theile abtheilte. In dem ersten entwickelt er den Ursprung und Fortgang der Philosophie und ihre Abkunft aus der Offenbarung; und da er glaubte, daß Plato den Inhalt dieser kennen gelernt, und seine Philosophie daraus geschöpft habe, so handelt er am umständlichsten von der Platonischen Philosophie. In dem zweyten erörtert er vorläufig die Lehren und Meynungen anderer älterer Philosophen, und erläutert hernach sein eigenes eklektisches System, das im Wesentlichen auf NeoPlatonismus und Cabbalismus hinausläuft. Sein Sohn, Thomas Gale, der in denselben Grundsätzen erzogen war, hat sich mehr als Literator verdient gemacht *).

Auch Radulph oder Rudolph Cudworth war ein Anhänger der Platoniker; aber er besaß mehr originalen philosophischen Geist, als der ältere Gale, und wandte seine Philosophie zweckmäßiger und geschikter zur Vertheidigung des positiven Religionsglaubens an, als dieser. Cudworth wurde gebohren zu Aller, einem kleinen Orte der Grafschaft Sommerset in England im J. 1617. Sein Vater war ein berühmter Theologe. Er verlor diesen zwar sehr früh, was jedoch seiner wissenschaftlichen Bildung in den ersten Jugendjahren keinen Abbruch that. Im dreyzehnten Jahre seines Alters ward er als Student in das Immanuels-Collegium zu Cambridge aufgenommen, und im J. 1639 ward er ein ordentliches Mitglied (fellow) desselben. Er erwarb sich hier als Lehrer den ausgezeichnetesten Beyfall, so daß die

*) *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 434.

die talentvollsten jungen Leute aus den angesehensten Familien seiner Erziehung und seinem Unterrichte übergeben wurden. Bald darauf erhielt er eine Predigerstelle und sehr einträgliche Pfründe in der Nachbarschaft von Cambridge. Im J. 1645 ward er Königl. Professor der hebräischen Sprache, wodurch er veranlaßt wurde, seine Predigerstelle niederzulegen, und sich ganz dem akademischen Lehrgeschäffte zu widmen. Nachdem er auch die theologische Doctorwürde empfangen, ward er Vorsteher des Christcollegium's und Lehrer der theologischen Wissenschaften, welches Amt er bis an seinen Tod im J. 1688 mit so großem Ruhme verwaltete, daß er zu den vortrefflichsten akademischen Lehrern Englands gerechnet wurde.

Cudworth's berühmtestes Werk, das sein Andenken auf die Nachwelt gebracht hat, ist das Systema intellectuale Universi *), das ausser seiner Haupt-

*) Das Werk ist ursprünglich Englisch geschrieben: The true intellectual System of the Universe; wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted, and its impossibility demonstrated. By *Ralph Cudworth*: London 1678. fol. Ed. II. 1743. 2 Voll. 4. Lateinisch von Mosheim: Systema intellectuale hujus Universi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua auctoris opuscula. Jenae 1733. fol. Ed. II. emend. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll. 4. Die angehängten Mosheimischen Observationen und Dissertationen haben dem Cudworthschen Werke einen vorzüglichen Ruf gegeben, besonders in der zweyten Ausgabe. Das Eigenthümliche aber in C's Vorstellungsart abgerechnet hat das Werk, unter andern für die Geschichte der Philosophie, einen sehr geringen Werth, da der Verfasser die gesamte Philosophie des Alterthums nach seinen Vorurtheilen gemo-

Haupttendenz auch dahin gerichtet ist, zu zeigen, daß die älteste Offenbarungslehre im Wesentlichen in der morgenländischen und griechischen Philosophie enthalten sey, die von ihm im Geiste der NeuPlatoniker ausgelegt wurde, und daß die letzte mit jener einerley Quelle habe. Eigentlich aber suchte er besonders die natürliche Theologie gegen Einwürfe der Atheisten zu vertheidigen.

Merkwürdigere philosophische Erörterungen von ihm sind etwa folgende: Erstlich: Der Begriff des Unendlichen ist ein mit dem Begriffe der Gottheit wesentlich verbundenes Merkmal, und ist mit dem Begriffe der Vollkommenheit identisch. Der Unendlichkeit kann nichts ermangeln; in ihr muß also auch die höchste Macht, Weisheit und Güte angetroffen werden. Was irgend Mangel ausdrückt, kann nicht zum Unendlichen gehören. Daher ist der Begriff des Unendlichen positiv, so wie der des Endlichen negativ ist. Verschiedene unendliche Eigenschaften lassen sich nicht neben einander denken. Also ein besonderes Wesen anzunehmen, das von unendlicher Dauer wäre, ein anderes, das unendliche Weisheit, ein drittes, das unendliche Macht hätte, würde uns gereimt seyn. Im Gegentheile muß das unendliche Wesen auch alle unendliche Eigenschaften, die sich denken lassen, in sich vereinigen. Cudworth verwechselte hier den logischen Begriff des Unendlichen mit

delt hat, und dieses auch für seinen gelehrten Uebersetzer verführerisch geworden ist, obgleich dieser ihn in vielen Stücken berichtigt hat. Eine Biographie Cudworth's hat Mosheim geliefert, und dabey Nachrichten aus dessen hinterlassenen Papieren, und den Acten der Universität zu Cambridge, die ihm mitgetheilt worden, benutzt.

mit dem Begriffe einer unendlichen Realität. In einer unendlichen Realität muß unstreitig alle Realität enthalten seyn, und mehr unendliche reale Wesen, oder mehr unendliche reale Eigenschaften, die verschiedenen Wesen anhafteten, lassen sich nicht zusammendenken.

Zweytens: Cudworth suchte auch die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts gegen den Grundsatz: Aus Nichts wird Nichts, dessen sich die Atheisten von jeher so sehr zu ihrem Vortheile bedienten, zu retten. Er behauptete: Es könne allerdings in einem gewissen Sinne aus Nichts Etwas werden, insofern Etwas, das vorher nicht existirt, nachher zum Daseyn gelangt. In dieser Voraussetzung liegt kein Widerspruch, und in Angelegenheiten der Metaphysik können Beweise a posteriori nichts entscheiden. Auch ist die Erfahrung durchaus nicht schlechthin jener Behauptung entgegen. Wir selbst können neue Gedanken hervorbringen; wir nehmen Veränderungen in den Accidenzen der Dinge wahr, die vorher nicht existirten; warum sollten nicht eben so gut neue Substanzen entstehen können? Cudworth hat auch hier wiederum sich geirrt. Daß Etwas zum Daseyn gelangt, was vorher nicht war, läßt sich wohl denken; die Frage aber ist: Woher dieses Etwas entstehe? und: Ob aus Nichts? Aus Nichts wird Nichts. Nimt man an, daß das Nichts zu Etwas werde, so ist dieses eben der geradeste Widerspruch. Daß die Erfahrung ein Entstehen aus Nichts bewähre, erhellt aus den von Cudworth angeführten Beyspielen nicht. Unsere Vorstellungen haben nie ihren Grund in Nichts, sondern wenigstens in der Existenz der Seele, die sie erzeugt, und vielleicht auch in den Eindrücken äußerer Dinge. Ob aber die Veränderun-

rungen der Accidenzen aus Nichts entstehn, ist auch sehr streitig; es könte ein ewiges Princip des Werdens geben, wie im Systeme des Spinoza angenommen wird. Auch würde aus der bloßen Möglichkeit des Entstehens von Etwas aus Nichts noch immer nicht folgen, daß die Welt wirklich aus Nichts erschaffen sey. Cudworth verstand, wie fast alle ältere Theologen, die Schöpfung aus Nichts in einer Bedeutung, in welcher sie der Urheber dieses Begriffes schwerlich dachte. Der letztere scheint nur haben sagen zu wollen, daß Gott die Welt lediglich durch sich selbst in's Daseyn gerufen habe, ohne sich dazu einer von ihm verschiedenen und unabhängigen Materie zu bedienen, dergleichen Anaragoras und Plato zur Möglichkeit der Schöpfung postulirten.

Drittens: Eine eigenthümliche Vorstellungsart brachte Cudworth in Umlauf von sogenannten plastischen Naturen, die in der Folge gegen die Atomisten, wie in dem Streite des le Clerc gegen Bayle, häufig gebraucht wurde. Die plastische Natur, die sich C. dachte, ist im Grunde dieselbe mit der Weltseele der Platoniker. Er legte ihr das Vermögen bey, an der rohen Materie die mannichfaltigen Formen der Körperwelt hervorzubringen nach einem Begriffe der Zweckmäßigkeit, und für die Erhaltung der Gattungen und Arten zu sorgen; kurz sie war ihm das Princip der Organisation in der Sinnenwelt. Seine Argumentation war diese: Entweder bilden sich die körperlichen Formen, namentlich die thierischen, durch bloßen Zufall; oder es herscht hierin eine mechanische Nothwendigkeit; oder Gott bildet unmittelbar selbst jeden Körper; oder endlich es giebt außer Gott ein bildendes Princip in der Natur.

Daß

Daß die körperlichen Formen ihren Ursprung dem Ohngefähr verdanken, ist eine Ungereimtheit, die durch die Zweckmäßigkeit jener unmittelbar widerlegt wird; ein mechanischer Fatalismus kann auch nicht angenommen werden, denn der läuft zuletzt auch auf ein blinds des Ohngefähr hinaus; eine unmittelbare fortgesetzte Schöpfung Gottes läßt sich auch nicht denken; also bleibt nichts übrig, als eine besondre plastische Natur zum Principe der Organisation der Materie zu erheben.

Viertens: Cudworth behauptete auch eine von dem eigentlichen mit Bewußtseyn verbundenen Seelenprincipe verschiedene Lebenskraft in eben dem Sinne, wie Des Cartes dieselbe annahm. Er berief sich auch auf ähnliche Argumente dafür. Während eines tiefen Schlafes dauert das thierische Leben fort ohne alles Bewußtseyn der Seele. Unser Körper bildet sich aus und wird bewegt, besonders bey den unwillkührlichen Verrichtungen, z. B. dem Athemholen, ohne daß die Seele sich dessen bewußt wäre, oder absichtlich dazu beytrage u. w.

Da Cudworth bey seinem Werke vornehmlich die Absicht hatte, den Atheismus zu widerlegen, und den Theismus zu begründen, so hat er auch großen Fleiß auf die Ausführung der Beweise für das Daseyn Gottes verwandt, und es ist ihm daher in Ansehung dieser Manches eigenthümlich.

Erstlich: Die Dinge, die wir erkennen, unterscheiden sich auch durch immer höhere Grade von Vollkommenheit, welche das eine vor dem andern hat. Nun kann diese Gradation der Vollkommenheit nicht in's Unendliche fortgehn; es muß also ein Wesen geben, welches das allervollkommenste ist. Bey diesem

Beweise ist nur die Nothwendigkeit der Schlußfolge nicht einleuchtend. Daß die Gradation der Vollkommenheit sich in's Unendliche verliere, widerspricht der Vernunft nicht. Es könte unter den wirklich vorhandenen Wesen auch Eines das vollkommenste seyn; daraus würde noch nicht fließen, das dasselbe unter allen möglichen Wesen das vollkommenste wäre.

Zweytens: An dem auch von Des Cartes vorgebrachten Argumente für das Daseyn Gottes aus dem Begriffe des vollkommensteu Wesens vermißte Cudworth den Beweis der Möglichkeit desselben. Denn daraus, daß sich ein vollkommenstes Wesen denken läßt, kann man noch nicht auf seine Wirklichkeit schließen, weil zuvor entschieden werden muß, ob auch ein solches Wesen möglich sey. Diesen Mangel suchte er daher auf folgende Art zu ergänzen: Es ist im Begriffe des vollkommensten Wesens kein Widerspruch, und also ist dasselbe möglich; ist aber ein vollkommenstes Wesen möglich, so ist es auch wirklich. Hier ist nur eben dem Hauptfehler des Beweises nicht abgeholfen, daß aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit geschlossen wird: ein Schluß, der gar keine Bündigkeit hat.

Drittens: Es muß nothwendig von Ewigkeit her ein Wesen existiren. Für dieses ewige Wesen können weder die Welt, noch die Bewegung, noch die Zeit angenommen werden; also muß ein von der Welt verschiedenes Wesen von Ewigkeit vorhanden seyn, das keinem Wandel und Wechsel unterworfen ist. Auch dieses Argument hat große Schwächen. Es kann ein ewiges Werden geben, und in diesem Sinne läßt sich weder der Welt, noch der Bewegung, noch der Zeit, die Ewigkeit geradehin absprechen. Die Welt ferner

als Ding an sich in ihrer Urmaterie kann ewig seyn, wenn auch die Form der Wandelbarkeit unterworfen ist. Endlich würde noch nicht die Einzigkeit Gottes folgen; denn es könten mehr ewige Wesen außer der Welt vorhanden seyn.

Viertens: Die Wesen der Dinge sind ewig; diese aber sind nichts als Begriffe (Ideen); also muß von Ewigkeit ein denkendes Wesen (ein göttliches Wesen) existiren, in welchem alle diese Begriffe vorhanden sind. Dieses Raisonnement hatte Cudworth der Platonischen Philosophie abgeborgt. Aber gerade der Fundamentalsatz desselben, daß die Wesen der Dinge Ideen sind, ist der Anfechtung am meisten ausgesetzt. Auch führt dies Argument zu der Vorstellungsart des Malebranche, oder zum Spinozismus, indem der Welt hier bloß ein idealisches Daseyn im göttlichen Verstande oder durch das Denken Gottes, das zugleich die Wirklichkeit der Dinge ausdrückt, beygelegt wird.

Fünftens: Auch teleologische Data wurden von Cudworth für seinen Zweck benutzt. Die Erfahrung zeigt immer eine richtige Proportion in der Zahl des männlichen und weiblichen Geschlechts bey den Menschen, wodurch die Erhaltung derselben bewirkt wird. Dieses ist unbegreiflich, wenn man nicht Weisheit eines höchsten Weltschöpfers und Weltregierers annimt, worin es seinen Grund hat. Eben die Bemerkung hätte C. auf alle Naturreiche ausdehnen können. Allein es ist bekant, inwiefern auch der sogenannte physisch-theologische Beweis des Daseyn Gottes, wenn er in der That für eine Demonstration gelten soll, mangelhaft ist, und nicht zu dem gewünschten Ziele führt.

Sechstens: Die Behauptung von der Ewigkeit der Welt findet darin etwas für sich, daß, wenn Gott in der Zeit geschaffen hat, es unbegreiflich ist, warum er nicht früher schuf? Cudworth antwortet, daß die Zeit erst mit der Schöpfung der Welt begann, also vor der Schöpfung von keinem Früher oder Später die Rede seyn könne. Was einen Anfang hat, muß in einer bestimten Zeit anheben; und es ist demnach unmöglich, daß Gott die Welt schuf, und sie doch in einer gegebenen Zeit nicht ein gewisses Alter hätte. Die Antwort wäre gut, wenn eine Ewigkeit, in welcher die Gottheit vor der Weltschöpfung existirte, ohne Zeit vorstellbar wäre. Auch bleibt die Frage doch immer dieselbe: Warum die Welt nur ein bestimtes Alter und kein höheres hat? So waren also die Vertheidiger der Ewigkeit der Welt nicht widerlegt *).

Cudworth war, und mußte es nach seinen Grundsätzen seyn, auch ein Gegner der Hobbesianischen Theorie vom Ursprunge und der wahren Beschaffenheit unserer Erkentniß. Hobbes hatte alle Realität der Erkentniß auf die sinnliche Empfindung zurückgeführt, und den Grund der allgemeinen Begriffe bloß in dem Bedürfnisse der Bezeichnung mehrer individueller Gegenstände mit einem gemeinschaftlichen Namen gefunden; daher er denn auch jenen allgemeinen Begriffen gar keine objective Bedeutung beylegte, sondern sie geradezu für Wörter ausgab, denen eine bloß logische oder grammatische Bedeutung zukomt. Dagegen vertheidigte Cudworth mit der Platonischen Schule, in welcher er sich

*) *Cudworth* Syst. intellect. de veris naturae rerum origin. cap. V.

sich gebildet hatte, das Daseyn von Ideen a priori, zu deren wirklicher Aeußerung im Bewußtseyn die Eindrücke der Gegenstände auf die Sinne nur die gelegenheitliche Veranlassung gäben. Er bemühte sich besonders, es zu verdeutlichen, was eigentlich der bloße Sinn, oder, um mich noch bestimter auszudrücken, das Sinnesorgan zu der Erkentniß der Objecte beytrage, wie sie der menschliche Geist wirklich zu Stande bringt und besitzt. Das Sinnesorgan liefert zu der Erkentniß nach Cudworth nichts weiter, als einen unbestimten verworrenen Schein, oder, wenn man will, ein unbestimtes Bild des Gegenstandes, welches nach dem Eindrucke dieses zurückbleibt und den Geist veranlaßt, seine eigene Kraft an der Bearbeitung dieses Stoffes zu erweisen und zu üben. Jener Sinnenschein, unabhängig betrachtet von der Thätigkeit des Geistes, die ihn zur Erkentniß erhebt, ist an und für sich nie Erkentniß. Cudworth bemerkt sehr fein, daß das bloße Auge, falls es als Organ Selbstbewußtseyn hätte, sich höchlich wundern würde, wenn es einsähe, was der Verstand aus dem von ihm dargebotnen Bilde des Gegenstandes gemacht habe. Es würde dieses schlechterdings nicht als Wahrheit anerkennen. Also müssen in der Natur des menschlichen Geistes selbst ursprünglich die Formen oder Ideen liegen, deren Beziehung a priori auf den Sinnenstoff diesen in Erkentniß umwandelt. Freylich würde die Erkentniß ohne den Beytrag der Sinne als menschliche Erkentniß nicht entstehn; denn die Sinne müssen die Materie dazu darbieten; aber der bloße Beytrag der Sinne würde auch nicht, was Hobbes meynte, die Erkentniß begründen können; weil doch diese unleugbar unserm eigenen Bewußtseyn nach einen ganz andern Charakter

hat, als der Sinnenschein, wenn man ihn an und für sich nimt.

Cudworth's Theorie vom Ursprunge und Wesen der Erkentniß war demnach, so wie seine ganze Philosophie in der Hauptsache, barer Platonismus, und jene kann wegen der ausnehmenden Deutlichkeit der Darstellung für einen trefflichen Commentar zu dem letztern gelten. Die Identität des Cudworthischen und Platonischen Systems in diesem Puncte erhellt noch offenbarer daraus, daß in jenem auch eine Welt der Ideen angenommen wird, die im göttlichen Verstande existirt, das eigentliche und wahre Wesen der Dinge enthält, und nach deren Muster die Sinnenwelt von der Gottheit geschaffen ist; so wie sich auf dieselbe die Ideen des menschlichen Geistes in ihrer Abstraction genommen beziehen. Zwischen dem Cudworthischen Systeme und dem Kantischen ist folglich ein eben so auffallender Unterschied, wie zwischen dem letztern und dem Platonischen *).

Der Einfluß der Platonischen Lehre auf die praktische Philosophie Cudworth's ist ebenfalls unverkennbar. Er bestritt lebhaft die Meynungen derer, welche den Grund der sittlichen Begriffe vom Guten und Bösen, vom Recht und Unrecht, in dem göttlichen Willen fanden, oder gar den Ursprung derselben auf die bürgerliche Gesetzgebung allein zurückführten. Im Gegentheile erklärte er diese Begriffe für solche, die schlechterdings von keiner bürgerlichen Gewalt und überhaupt von keinem Willen abhiengen. Ein jedes Ding muß seiner Natur nach seyn, was

*) *Cudworth* de aeternis justi et honesti notionibus lib. III, 1. ad calc. Syst. intell. p. 24.

was es ist, und kann nichts anderes seyn. Selbst in den positiven Gesetzen ist es nicht der Wille des Gesetzgebers, welcher die Bürger verpflichtet, sondern das wirklich vorhandne Gute und Böse, Recht und Unrecht. Eine Handlung wird nicht dadurch moralisch recht oder unrecht, daß sie einem positiven Gesetze gemäß oder zuwider ist; sondern dadurch, daß sie mit dem wirklichen Rechte, das ursprünglich existirt, zusammenstimt oder nicht. Daß aber die sittlichen Begriffe lediglich auf dem Willen Gottes beruhen, steht mit der Natur derselben im Widerspruche. Die Wesen der Dinge sind unveränderlich, und nicht der göttlichen Willkühr unterworfen. Vielmehr ist in der Natur Gottes selbst eine gewisse moralische Güte (bonitas quaedam), die über seine Weisheit erhaben ist und diese Weisheit bestimt, so wie wiederum die Weisheit Gottes seinen Willen bestimt.

Cudworth vertheidigte diese Behauptung gegen den Einwurf, daß durch sie die Freyheit Gottes aufgehoben, und dieser zu einem abhängigen Wesen gemacht werde. Der Wille, sagt er, an sich selbst betrachtet ist nicht nur ein ganz blindes Vermögen, sondern auch gänzlich unbestimt, so daß er seiner Natur nach nie ein Gesetz oder eine Regel abgeben kann. Die Güte und Weisheit also der Natur des Willens unterordnen, heißt jene selbst zerstören. Umgekehrt kann der Wille nur dann vollkommen werden, wenn er von der Weisheit (Wissenschaft des ewig Wahren) regiert wird; und die Weisheit regiert den Willen nach der ewigen Güte; denn das ewig Gute ist ewig wahr, und kann von Gott nicht anders erkannt werden, als es ist. Bestimte der Wille Gottes dessen

Weis-

Weisheit und Güte, so würde es um alle Wahrheit und alle feste Wissenschaft gethan seyn, so wie um alle Moralität; denn jene, wie diese, wäre in jedem Augenblicke dem freyen Willen Gottes unterworfen, der als blind und zufällig wirkend sie immer abändern könte. Dann wäre, wie Cudworth hinzusetzt, auch keine Mathematik mit apodiktischer Gewißheit und Evidenz möglich. Alle Wissenschaft, Weisheit und Güte aber, welche die erschaffenen Wesen besitzen, ist nichts weiter als Theilnahme an jener einzigen, ewigen, unwandelbaren Weisheit und Güte in der Gottheit. Alle erschaffene Geister sind so viele Abdrücke des göttlichen Urbildes, gleichsam so viele Ebenbilder des göttlichen Antlitzes, die in verschiedenen Spiegeln wiederstrahlen, von denen das eine heller, das andere dunkler, das eine seinem Quelle näher, das andere von ihm entfernter ist.

Die sittlichen Begriffe des Guten und Bösen können auch nicht, wie Cudworth nun in einer ausführlichen Untersuchung noch darzuthun sucht, aus der Erfahrung entsprungen seyn. Sie gehören zu den einfachen, allgemeinen, unwandelbaren Begriffen, und diese kann die Sinnlichkeit nicht liefern, die für sich und auch in Verbindung mit dem Verstande nur veränderliche Empfindungen und Bilder (Sensationen und Phantasmen) gewährt. Die sittlichen Begriffe sind bloß denkbar, und daher Erzeugnisse der Intelligenz an sich selbst. Da aber die körperlichen Gegenstände, weil sie wirklich empfunden und vorgestellt werden, wirklich existiren (nach dem Kriterium der Evidenz, das Cudworth vom Cartesius angenommen hatte); so müssen auch die intelligibeln Gegenstände, dergleichen die einfachen und allgemeinen

Be-

Begriffe von den Dingen und die sittlichen Begriffe sind, wirklich vorhanden seyn. Es muß also wirklich ein Gutes (bonum), ein Recht (justum), geben, nur mit dem Unterschiede von der Existenz körperlicher Dinge, daß jene als intelligibel nur in einem Verstande existiren können, und also im göttlichen Verstande ihre Urquelle und Urexistenz haben müssen. Eben weil die bloß intelligibeln allgemeinen Wahrheiten ewig und unwandelbar sind, so existiren sie auch vor allen Sinnendingen und sinnlichen Vorstellungen; ja die Existenz jener ist allein wesenhaft, was die Existenz dieser nicht ist, die immer von einer Veränderung zur andern hinüberschwinden. Die menschliche Erkentniß hebt daher nicht bey den Sinnendingen an, sondern sie besteht a priori aus den unwandelbaren Begriffen, und endigt bey jenen *).

Mein gelehrter und verdienstvoller Freund, Herr Meiners, leugnet die Identität des Cudworthischen Moralsystems mit dem Platonischen, und behauptet dagegen, "daß das, was man als die eigenthümlichsten Principien der Kantischen Moral betrachte, schon vor mehrern Menschenaltern Lehren der Cudworthischen Schule waren" **). Da ich

*) Cudworth's Abhandlung über die Gründe des Sittlichen erschien zuerst im J. 1731 Englisch unter dem Titel: Treatise concerning eternal and immutable Morality. Sie ist aber ebenfalls von Mosheim lateinisch übersetzt (De aeterna et immutabili rei moralis, seu justi et honesti, natura liber, auctore *Radulpho Cudwortho*), und dem Systema intellectuale Universi beygefügt worden. Aus dieser Uebersetzung hab' ich Cudworth's Vorstellungsart, fast durchaus mit dessen eignen Worten, concentrirt.

**) Meiners Allgemeine Geschichte der Ethik B. I. S. 326. B. II. S. 114.

ich vorerst bloß vom Cudworth selbst zu reden habe, so kann ich mich auf die Schriftsteller, die Hr. Meiners zur Cudworthischen Schule rechnet, namentlich auf Price, dessen Moralphilosophie in der That mit der Kantischen eine auffallende Aehnlichkeit hat, hier nicht einlassen. Vom Cudworth selbst aber bin ich fest überzeugt, daß er auch in der Moralphilosophie, wie in der theoretischen, nichts anders als ein Platoniker, und nichts weniger als ein Kantianer vor Kant war.

Plato nimt objective Ideen aller sittlichen Gegenstände im göttlichen Verstande an, und legt ihnen eine wirkliche, wiewohl nur intelligible, Existenz bey. Er läßt den göttlichen Willen nach diesen Ideen bestimt werden, und sie sind auch die Gründe, nach denen sich der menschliche Wille bestimmen soll, soferne die menschliche Vernunft an den göttlichen Ideen Theil nimt, und also auch selbst Ideen des Moralisch Guten, des Rechts u. w. besitzt. Eben dasselbe lehrt Cudworth, und es macht das Charakteristische seines Moralsystems aus. In der oben angeführten Abhandlung (cap. III. §. 7) sagt er: Omnis, quae in naturis est creatis, tam angelis, quam hominibus, scientia et sapientia, nihil est quam *participatio* unius illius, aeternae, immutabilis et perennis sapientiae, qua Deus valet. Quot sunt creatae mentes, tot sunt unius illius archetypi sigilli expressa simulacra, tot sunt veluti unius ejusdemque faciei in varii generis speculis reflexiones, quarum alia clarior est, alia obscurior, alia fonti propior, alia ab eo remotior. Wer kann hier im Cudworth den Platoniker verkennen? Es giebt kaum eine Lehre im Platonischen Systeme, die dies-

sem

sem eigenthümlicher wäre, als die Lehre von der Theilnahme (participatio) der endlichen vernünftigen Naturen an den Ideen der göttlichen Intelligenz. Nur das ist beym Cudworth zu bemerken, daß er manche Modificationen, welche der Platonismus durch die NeuPlatoniker erhalten hatte, in sein System aufnahm, und dasselbe überhaupt den Lehren des Christenthums anpaßte.

So sehr aber Cudworth's Moralphilosophie mit der Platonischen übereinstimt, so sehr weicht sie auf der andern Seite von der Kantischen ab. Das Princip des Sittlichen ist in jener eine objective Idee des AbsolutGuten und Rechten in der göttlichen Vernunft, welche Idee die menschliche Vernunft ebenfalls besitzt, soferne sie an der göttlichen Theil nimt, oder gleichsam ein Abdruck von dieser ist. Jene Idee dachte sich Cudworth gar nicht als bloß formal. Er gab ihr einen gewissen Inhalt, wiewohl er sich diesen Inhalt, eben so wenig wie Plato, mit Deutlichkeit vorstellte und vorstellen konte, sondern derselbe sich vielmehr bey ihm in eine mystische Phantasie verlor. Dies letztere erhellt unter andern daraus, daß er die höchste Güte in Gott mit dem verglich, was die Kabbalisten die Krone in der Gottheit (Keter) nannten *). Einen solchen Begriff vom Principe des Sittlichen kennt die Kantische Moralphilosophie gar nicht. Nach dieser giebt es keine objective Idee des Guten von einem realen Inhalte. Sie findet das Princip des Sittlichen in der bloßen Form der Gesetzmäßigkeit der Maximen, die a priori zum Wesen der menschlichen

*) *Cudworth* de aeternis justi et honesti notionibus I, 3. §. 8. p. 11.

lichen Vernunft gehört. Bey Cudworth ist die moralische Güte ein für sich bestehendes idealisches mystisches Wesen in der Gottheit und im Menschen, verschieden von der Weisheit und von dem Willen, welcher letztere sogar in der Gottheit als ein bloß blindes mechanisch und zufällig wirkendes Vermögen charakterisirt wird. Bey Kant ist ein absolutguter Wille, oder die sich selbst gesetzmäßig bestimmende Freyheit der Intelligenz, das höchste Gut. Die mit Recht so sehr getadelte Kantische Scheidung zwischen einer theoretischen und praktischen Vernunft, deren jede ihr besonderes Gebiet a priori in Beziehung auf die Erkentniß und das Handeln hat, ist dem Cudworth ganz fremde. Der letzte kennt nur Eine Vernunft überhaupt, den Inbegriff der Ideen, die bey ihm die Principien sowohl der Erkentniß als des Sittlichen ausmachen. In dem Cudworthischen Principe des Sittlichen vermißt man durchaus einen Grund der Verbindlichkeit desselben; denn daraus, daß die Vernunft die Idee des Guten erkennt, kann keine Verbindlichkeit fließen, sie zu realisiren. In dem Kantischen Moralprincipe, das zugleich als unbedingtes Gesetz der Freyheit (kategorischer Imperativ) vorgestellt wird, ist der Grund der Verbindlichkeit unmittelbar enthalten. Daher ist auch die menschliche Vernunft bey Kant unabhängige Gesetzgeberinn (Autonomisch), deren Autorität nicht auf der vorausgesetzten Existenz Gottes beruht, ob sie gleich wegen ihrer moralischen Gesetzgebung zum Glauben an das Daseyn Gottes leitet; anstatt daß bey Cudworth der oberste Grund der Sittlichkeit die göttliche Güte ist, die auf eine mystische Art als objectiv existirend vorgestellt wird, und von welcher auf eine

nicht

nicht minder mystische Weise die menschliche Intelligenz participirt. Die Gültigkeit des Cudworthischen Moralprincips hängt von der Gültigkeit der Ideenlehre überhaupt ab. Alle Einwürfe, welche sich mit Grunde gegen diese vorbringen lassen, treffen auch jenes. Man kann aber immerhin die Ideenlehre widerlegen, ohne dadurch das Kantische System, und am wenigsten den praktischen Theil desselben widerlegt zu haben. Denn das Kantische System gehört selbst zu denen, mit welchen die Ideenlehre durchaus unverträglich ist.

Von dem Verhältnisse des Princips der Sittlichkeit im Menschen zum Systeme der Neigungen und Triebe sagt Cudworth gar nichts. Wenigstens habe ich nichts dahin Gehöriges in der erwähnten Abhandlung von den Ideen des Moralisch Guten und des Rechts angetroffen. Er hat also auch die Kriterien nicht berührt, nach denen der relative Werth sittlicher Handlungen, soferne sie zugleich durch anderweitige Triebfedern, außer dem Principe des Guten, motivirt werden, zu beurtheilen ist. Kurz die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist er ganz umgangen. Wahrscheinlich aber und nach seinen übrigen Grundsätzen hat er darüber so gedacht, wie Plato, und die sinnliche Glückseligkeit mit der moralischen Vollkommenheit in eben den schneidenden Contrast gestellt. In diesem Betrachte fände eine Aehnlichkeit zwischen dem Cudworthischen und Kantischen Moralsysteme statt; nur daß sie in jedem derselben auf andern Gründen beruhte, und der mit der Cudworthischen Lehre verbundene Mysticismus nicht eben so der Kantischen aufgebürdet werden könte.

Heinrich More war zu gleicher Zeit mit Cudworth Lehrer auf der Universität zu Cambridge,

und mit ihm durch Freundschaft verbunden. Er hat selbst sein Leben beschrieben. Im J. 1614 wurde er zu Cambridge gebohren, und auch daselbst wissenschaftlich gebildet. Seine ersten philosophischen Studien betrafen das Aristotelische System, und er glaubte nach einem ihm mit mehrern seiner Zeitgenossen gemeinschaftlichen Vorurtheile sich vor Einseitigkeit zu verwahren, wenn er daneben die Werke des Cardanus, des Jul. Cäsar Scaliger, u. a. neuerer Schriftsteller von entgegensetzter philosophischer Denkart benutzte, und einen gewissen Eklekticismus für sich zu Stande brächte. Indessen sah er, wie er selbst versichert, bald ein, daß seine Mühe vergeblich war, weil er bey mancher wahren und gründlichen Kentniß auch vieles auffaßte, was ihm bald als Irrthum oder wenigstens als ungewiß erschien. Durch die Bekantschaft mit den Scholastikern ward er zu sonderbaren Grillen verleitet. So verfiel er durch ein zu angestrengtes Studium der Dispute der Thomisten und Scotisten über das Princip der Individuation auf die Einbildung, daß er selbst kein besonderes und selbstständiges Individuum, sondern nur ein Glied eines andern unermeßlichen Individuum's wäre, das nur seine eigene Individualität erst vollständig zu erkennen vermöchte, und zu welchem er sich verhalte, wie sein Daum zu seinem übrigen Körper. Da er aber doch bald das Schwärmerische dieses Wahns erkannte, und die Beschäfftigung mit den Scholastikern überdem die Folge hatte, daß er selbst in Ansehung alles dessen ungewiß wurde, was ihm bisher unzweifelhaft gewesen war, so gab er die Scholastik und überhaupt die Aristotelische Philsophie ganz auf, und wandte sich zu den NeuPlatonikern, wo er vorzüglich den Marsilius Ficinus zum Führer nahm.

nahm. Die Ableitung aller wahren Philosophie und alles echten Philosophirens von Gott und dessen Erleuchtung schien ihm das Räthsel am besten und am befriedigendsten zu lösen, das er bisher vergeblich zu lösen sich bestrebt hatte. So wurde More einer der eifrigsten Anhänger und Verbreiter der Pythagorisch-Platonisch-Cabbalistischen Lehre. Nachdem er die theologische Doctorwürde erhalten, ward er Professor der theologischen Wissenschaften und Mitglied des Christcollegium's. Er starb im J. 1687.

Mit seinem Collegen Cudworth theilte More die Absicht, der damals einreißenden atheistischen Denkart und den Wirkungen, welche diese auf die Jugend und das große Publicum haben mußte, entgegen zu arbeiten. Daher legte er es mit dem größten Eifer darauf an, eine zuverlässige demonstrative Wissenschaft von der Existenz und Natur Gottes, so wie von der geistigen Natur überhaupt, aufzustellen, und brauchte hierzu auch das zuletzt erwähnte philosophische System. Er setzte daben, wie alle Anhänger desselben, voraus, und suchte es historisch und aus dem Charakter dieses Systems darzuthun, daß Pythagoras und Plato ihre Philosophie ursprünglich von den Hebräern entlehnt hätten, und daß man also aus den Werken derselben, wenn man das Fremde davon abscheide, die wahre und echte Weisheit des Alterthums schöpfen könne. Mit dem Pythagorisch-Platonischen Systeme aber, vornehmlich so wie es durch den Ficin gemodelt war, verband er noch die cabbalistische Vorstellungsart, die er aus derselben Quelle ableitete, und deren Urheber nach seiner Meynung noch tiefer in die Geheimnisse der göttlichen Weisheit eingedrungen seyen. Der beträchtlichste Theil der

Schriften des More ist deßwegen cabbalistischen Inhalts, und er sucht darin theils die Wahrheit und das Alterthum der cabbalistischen Philosophie, theils ihre Uebereinstimmung mit den Pythagorisch-Platonischen Lehren, darzuthun, theils auch zu zeigen, inwiefern die neuern Cabbalisten von der wahren Beschaffenheit des Cabbalismus abgewichen seyen. Inzwischen schloß er doch die neueste Philosophie seiner Zeit, namentlich die Cartesianische, nicht ganz von seinem Systeme aus. Er vereinigte vielmehr, was sehr begreiflich ist, mit diesem mehrere Behauptungen jener, wiewohl er auch eben dadurch auf sehr seltsame Paradoxieen gerieth, dergleichen in seinem Enchiridion Metaphysicum häufig vorkommen. So erklärt er z. B. die Mosaische Kosmogonie zugleich nach Pythagorischen, Platonischen, und Cartesianischen Grundsätzen. Doch war er in den Hauptpuncten ein Gegner des Des Cartes *).

Die

*) Das Leben des More findet sich in der Vorrede zu seinen: Opera omnia, die in zwey Folianten zu London 1679 herausgekommen sind. Zu den cabbalistischen Schriften desselben gehören hauptsächlich folgende: Conjectura cabbalistica in tria prima capita Geneseos, s. Tentamen conjecturale interpretandi mentem Mosis in tribus illis Geneseos capitibus, secundum triplicem Cabbalam, literalem, philosophicam et mysticam, sive divino moralem. — Defensio Cabbalae triplicis. — Apologia contra *Sam. Andreae* Examen generale Cabbalae philosophicae — Trium tabularum Cabbalisticarum decem sephiroth sive numerationes exhibentium Descriptio. Hier suchte er die Uebereinstimmung der Pythagorischen und Cabbalistischen Philosophie zu beweisen. — Quaestiones et considerationes in tractatum primum libri Druschim, expositio Mercavae Ezechielis ex principiis philosophiae Pythagoricae praecipuisque theosophiae Judaicae reliquiis concinnata — Catechismus

Die Metaphysik erklärte More für die Wissenschaft von der unkörperlichen (geistigen) Natur, soweit diese von uns erkant werden mag. Er nahm sie mit der natürlichen Theologie identisch. Nur gab er der unkörperlichen Natur, und folglich auch der Gottheit, einen eigenen Charakter, und dies macht das Unterscheidende seines metaphysischen Systems aus. Ding überhaupt, Existenz, Entität, Vollkommenheit, Allgemeinheit, Individualität, Einfachheit, Zusammengesetztheit, Einerleyheit, Verschiedenheit, Dauer, Größe, sind nicht Gegenstände der Metaphysik, sondern der Logik oder Dialektik; denn es sind Begriffe, welche der Verstand auf das Objective überträgt. Die Metaphysik hat lediglich die unkörperliche Natur als solche zu untersuchen, so wie die Physik im Gegentheile sich mit der körperlichen beschäfftigt. Das Enchiridion metaphysicum

chismus Cabbalisticus sive Mercavaeus, fundamenta philosophiae sive Cabbalae Aetopaedomelisseae. Diese letzte Schrift war gegen die Verirrungen der neuern Cabbalisten gerichtet. Die meisten dieser Abhandlungen sind in die Cabbala denudata des Knorr von Rosenroth eingerückt. Ueber die cabbalistische Philosophie des More S. Bruckeri Hist. crit. philosoph. T. II. — Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften hat More selbst gegeben in der Vorrede zu der obigen Ausgabe seiner Werke. Diese Ausgabe enthält auch mehrere lateinisch übersetzt, die ursprünglich Englisch geschrieben waren, wie sein Antidote against Atheism, und das Werkchen: On the immortality of the soul, die er in einer besondern Sammlung: Collection of several philosophical writings im J. 1661 zu London herausgab, nachdem sie schon vorher einzeln gedruckt waren. Einige kleinere Jugendarbeiten hat er aus jener größern Ausgabe seiner Werke weggelassen.

cum des More hat daher zum Hauptzwecke, das Daseyn einer unkörperlichen Natur zu beweisen, und ihre Beschaffenheit aufzuklären. Daß es aber eine solche unkörperliche Natur gebe, erhellt aus folgenden Gründen:

Erstlich: Es existirt ein unbewegliches Ausgedehntes (der Raum), welches von der beweglichen Materie verschieden ist. Denn entweder muß man dies annehmen, oder man muß zugeben, daß Gott keine endliche Materie habe schaffen können, da wir uns denken können, daß sich jede gegebene endliche Materie in einem unendlichen Raume befinde. Selbst die Philosophen, welche eine Schöpfung der Materie leugneten, wie die Atomisten im Alterthume, behaupteten doch das Daseyn einer unendlichen Ausdehnung. More bringt auch noch mehr andere Gründe vor, das Daseyn eines von der Materie verschiedenen Raumes darzuthun, die ich hier füglich übergehen kann. Besonders argumentirt er gegen die Cartesianer, welche die Ausdehnung mit der Materie identisch nahmen, und insoferne gerade das entgegengesetzte System über die geistige Natur behaupteten, als More aufstellte.

Zweytens: Das von der Materie verschiedene unendliche Ausgedehnte ist nicht bloß etwas Eingebildetes, sondern wenigstens eine Realität, wo nicht gar die Gottheit selbst. (Extensum illud immobile, quod demonstratum est a materia mobili distinctum, non est imaginarium quiddam, sed Reale saltem, si non divinum *)). Diese Realität des Raumes außer der Materie suchte

*) *Henr. Mori* Enchirid. Metaphys. cap. 8. Opp. T. I. p. 165.

te nun More vorzüglich zu begründen. Es giebt reale Modi der Materie, die selbst ausgedehnt, und doch nicht Materie sind, z. B. Bewegung und Ruhe, Solidität u. dgl.; denn es kann überall kein Etwas geben, das nicht ausgedehnt sey. Wenn die Pythagoreer lehrten, daß das Universum den umgebunden leeren Raum gleichsam einathme, so dachten sie sich unter dem letztern eine immaterielle Substanz. Bloß das Nichts kann keine Ausdehnung haben. Wenn aber jedes Etwas ausgedehnt seyn muß, so ist auch jedes Ausgedehnte eine Realität. Es läßt sich auch kein reales Attribut eines realen Subjects denken, wenn diesem Attribute nicht selbst eine Realität zum Grunde liegt. Nun ist aber die Ausdehnung ein reales Attribut der Materie, das wir noch von dieser unterscheiden können; jene muß also selbst eine Realität haben. Das ausgedehnte Reale als von der Materie verschieden kann aber nichts anders als die Gottheit selbst seyn; denn es hat Eigenschaften des göttlichen Wesens. Es ist unendlich (infinitum), einfach (simplex), unbeweglich (immobile); es ist der innerste Ort, das innerste Wesen, innerhalb oder außerhalb dessen nichts weiter seyn kann (intimus rerum omnium locus, intra vel ultra quod nihil est); es ist ewig (aeternum); erfüllt (completum); unabhängig (independens); es ist das wunderbare Princip des Vorhandenen, in welchem sich Alles verwandelt, das aber selbst nie verwandelt wird, und also vor allem hergehen muß; es ist selbst unzerstörbar und daher nothwendig (incorruptibile et necessarium); es ist unermeßlich (immensum), unerschaffen (increatum), allgegenwärtig (omnipraesens), alles bestimmend, alles durchdringend, alles umfas-

send. Es ist durch ein Seyn und von sich selbst; dagegen das Seyn der körperlichen Natur von einem andern Seyn abhängt. Es ist wirkliches Seyn (ens actu), weil es als ohne Ursache existirend begriffen wird. Es ist das reine Seyn (purus actus) selbst, weil es nothwendig durch sich selbst vorhanden ist, von keinem Gegenstande afficirt, vervollkommnet oder verringert wird.

More entwickelte beyläufig aus diesem Raisonnement ein Consectarium, das auch dem Cartesianissmus schlechthin entgegenstand: Jeder Geist ist ausgedehnt. Diese Ausdehnung ist aber keine theilbare Größe, wie sie der Materie zukomt, sondern eine nicht theilbare Realität (amplitudo quaedam, quae ita una est et simplex, ut repugnet in partes discerpi) *). Indessen wollte doch More die Identität des unendlich ausgedehnten Realen und der Gottheit nur auf das absolute Seyn und Wesen der Gottheit bezogen wissen, nicht auf das Leben und die Thätigkeit derselben. Er verstand darunter nur confusiorem quandam et generaliorem repraesentationem essentiae divinae. quatenus a Vita atque Operatione praeciditur.

Drittens: Die bewegte körperliche Natur setzt eine Urmaterie (materia prima) voraus, welche, sowohl ihrer eigenen Natur als der Zeit nach vor jener existirt. Diese Urmaterie kann nichts anders seyn, als ein Inbegriff homogener Monaden, die sich gegenseitig nicht durchdringen können, absolut für sich existiren, ob sie gleich mit einander zusammenhangen (actu solutae monades, quamquam contiguae), und die, obgleich der Bewegung fähig, doch an sich selbst ruhig

*) *More* Enchirid. Metaphys. Opp. T. I. p. 169.

ruhig und unbewegt sind. Um also sowohl die Verbindung der Monaden zu einer körperlichen Natur zu erklären, als um einen Grund ihrer Bewegung zu erhalten, muß man nothwendig eine geistige Substanz annehmen, die sich in der Materie wirksam erweist.

Viertens: Die körperliche Welt hat eine Dauer in der Zeit, und drückt ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aus. Nun ist alles Vergangene einmal gegenwärtig gewesen; es läßt sich demnach ein Moment denken, da alles Gegenwärtige Künftig war; und so muß man entweder auf ein Princip aller Dauer zurückkommen, oder eine unendliche successive Dauer, eine unendliche und gleichwohl bestimte Größe behaupten, welches letztere sich widerspricht. Es muß folglich vor aller körperlichen Natur ein unkörperliches Princip existiren, dem die körperliche Welt ihr Daseyn verdankt.

Fünftens: Noch mehr andere Gründe für das Daseyn einer unkörperlichen Natur entlehnt More von der regelmäßigen Bewegung der Erde um ihre Axe; von der Ursache der Anziehungskraft im Magnet und bey der Ebbe und Fluth; von der gesetzmäßigen Bewegung der Planeten um die Sonne, der Sonne selbst und der Himmelskörper überhaupt; von der Natur des Lichts und der Farben; von der Erzeugung der Wolken, des Regens, der Winde, und der Gewitter; von der organischen Structur der Pflanzen und Thiere; von den Thätigkeiten der Seele; von den Visionen und Weissagungen u. w.

Sechstens: Nach den verschiedenen Meynungen über die Art, wie die unkörperliche oder geistige Na-

tur existirt, theilt More die Philosophen in Nullibisten und Holenmerianer. Jene nehmen zwar unkörperliche Substanzen an, behaupten aber zugleich, daß sie nirgends (nicht im Raume) existiren. Diese räumen zwar den Geistern eine Existenz irgendwo ein, aber lassen sie nicht bloß in diesem Wo überhaupt ganz, sondern auch in jedem einzelnen Puncte oder Theile dieses Wo ganz existiren, so daß sie ganz in einem Ganzen, und ganz in jedem seiner Theile vorhanden wären. Gegen die erste Partey, an deren Spitze Des Cartes damals stand, erklärt sich More geradezu und bestreitet das Raisonnement derselben: Was denkt, ist immateriell; hingegen was ausgedehnt ist, ist materiell; also ist das Immaterielle oder Unausgedehnte nirgends. Er stellte dafür seinen Satz auf: Was Etwas ist, ist auch ausgedehnt, und was ausgedehnt ist, muß auch irgendwo seyn. Dies gilt demnach von der Seele eben so gut, wie vom Körper. Aber auch die Hypothese der Holenmerianer ward von ihm verworfen. Diese beriefen sich darauf, daß, wenn man eine Ausdehnung der Seele im ganzen Körper statuire, hieraus eine Theilbarkeit dieser folgen würde. More leugnete dies nach seinem Principe: daß es eine unkörperliche Ausdehnung gebe, die weiter keine Theilung zulasse. Der zweyte Grund der Holenmerianer für die Behauptung: daß, da die Seele nicht bloß durch den ganzen Körper ausgedehnt seyn könne, sie in jedem Theile desselben ganz seyn müsse, war: weil die Seele alle Veränderungen des Körpers in jedem Theile desselben, im Kopfe wie in den Zehen, mit gleicher Geschwindigkeit empfindet. Hierin fand More einen Widerspruch. Es würde, meynte er, daraus fließen, daß die Seele zugleich viel tausendmal grö-

ßer und kleiner seyn müsse, als sie ist; was unmöglich ist. Auch würden hierdurch die Geister in die kleinsten Pünctchen verwandelt. Nach dem More ist also die Seele ein Princip, das im ganzen Körper wohnt, das aber wegen seiner unkörperlichen Ausdehnung nichts desto weniger einfach ist.

So war das Resultat der Metaphysik des More folgendes; Es giebt im Universum eine körperliche und unkörperliche Natur. Jene ist eine materielle Substanz ohne alle Perception, ohne Leben, ohne Bewegung aus sich selbst, die also erst durch eine fremde Kraft zur Einheit verbunden, belebt und bewegt wird. Diese ist eine immaterielle wiewohl ausgedehnte Substanz mit einem innern Vermögen des Lebens, der Empfindung und Bewegung begabt.

Man sieht, das ganze pneumatologische System des More, (denn seine ganze Metaphysik war Pneumatologie), beruhte auf dem Satze: daß die Ausdehnung nicht in's Unendliche theilbar sey. Läßt sich hiervon das Gegentheil erweisen, so fällt seine Unterscheidung zwischen Körper und Geist ganz weg, weil damit die Einheit und Einfachheit der geistigen Natur aufgehoben wird. More bot daher auch sein ganzes philosophisches Talent auf, um jenen Satz zu bewähren. Seine Argumentation ist kurz diese: Hätte ein Körper unendliche Theile, so würde seine Ausdehnung unendlich seyn; was gleichwohl der Natur des Körpers widerspricht. Die Theilbarkeit des Körpers ist also endlich; und ein Körper kann nicht weiter getheilt werden, als er Theile hat. Die letzten Theile des Körpers müssen aber immer noch ausgedehnt seyn; was nicht ausgedehnt ist, ist nichts; alles,

alles, was existirt, ist demnach ausgedehnt; nur daß der letzte Grad der Ausdehnung Einfachheit ist. Den mathematischen Punct objectiv genommen mußte sich also More als einen absolut untheilbaren physischen, wiewohl immer noch ausgedehnten, Punct vorstellen. More leugnete inzwischen nicht, daß auch ein angenommener letzter Punct noch immer in Gedanken eine Theilung zulasse; aber diese erklärte er bloß für logisch möglich, nicht für reell. Eine reelle kann sie nicht seyn, weil die Ausdehnung niemals aus der Nichtausdehnung entspringen kann, so wie Nichts mit Nichts multiplicirt ewig Nichts bleibt; und weil die Materie immer nur soweit sich wirklich theilen läßt, als sie wirklich Theile hat; und ein wirklicher Theil bleibt stets ein Ausgedehntes. Daß dieser Beweis des More, die logisch mögliche unendliche Theilbarkeit könne keine wirkliche seyn, nicht treffe, erhellt schon daraus, daß die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung statt finden kann, ohne daß diese je zur Nichtausdehnung werde; denn jene besteht eben darin, daß die Ausdehnung, auch wenn man in's Unendliche theilt, doch nicht zur Nichtausdehnung werden kann. Damit also, daß aus der Nichtausdehnung nie die Ausdehnung werden kann, ist die unendliche Theilbarkeit der letztern nicht widerlegt.

Die Metaphysik des More kann auch ein merkwürdiges Beyspiel abgeben, zu welchen Ungereimtheiten die Lehre von der objectiven Existenz des Raumes führen könne. Uebrigens herrschen dieselben Grundsätze in More's Schriften: Antidote against Atheism und On the immortality of the Soul, außer daß sie hier in besondern Beziehungen angewandt sind. In dem Antidote hat er vornehmlich die teleologischen

Grün-

Gründe für das Daseyn Gottes ausgeführt, da dieses Werkchen für das große Publicum bestimt war. In der andern Schrift berührt er auch die Lehre von dem Ursprunge und der Natur der Erkentniß. Er dachte hierüber in der Hauptsache einstimmig mit seinem Collegen Cudworth und mit Plato. Der Seele legte er eine Sagacity bey, wodurch sie bey den Eindrücken äußerer Gegenstände sich die allgemeinen Begriffe vergegenwärtigt; so wie ein schlafender Musiker keine Idee von einer Musik gegenwärtig hat; aber wenn man ihn weckt und mit ein paar Worten an eine Melodie erinnert, sich diese Melodie vergegenwärtigt, und sie auf seinem Instrumente spielt. Auch die Existenz der Thierseelen vertheidigte More gegen Des Cartes. Die Vögel horchen auf Musik. Hunde und Pferde fürchten sich vor Drohungen, und werden dadurch bezähmt. Ein Hund, der gestohlen hat, versteckt sich. Alle diese Erscheinungen bey den Thieren können nicht bloß Wirkungen von Maschinen seyn.

Wir haben vom More auch ein Enchiridion Ethicum, worin er die Moralphilosophie nach seiner Ansicht dargestellt hat, und das an der Spitze seiner Werke steht. Sein Princip des Sittlichen ist dasselbe mit dem Cudworthischen; nur hat er in die Ausführung desselben mehr cabbalistische Ideen hineingewebt, und die Cartesianische Theorie von den Leidenschaften, wiewohl auf eine ihm eigenthümliche Art, in sein System aufgenommen. Er erklärt die Ethik als die Wissenschaft, gut und glücklich zu leben. Denn es ist ein Unterschied zwischen der Vollkommenheit (Güte) der menschlichen Natur, und einem glücklichen Leben; das letzte ist der Inbegriff der

menschlichen Handlungen, deren Güte zwar von der Tugend abhängt, die Erreichung des gewünschten Zweckes aber auch von äußern Glücksumständen; und die Ethik soll auf beyde, Tugend und Glückseligkeit, gerichtet seyn.

Da bey einem vernünftigen Wesen die Tugend allein zur Glückseligkeit führt, und, wenn auch die äußern Güter nicht in unserer Gewalt stehn, doch die Bedingung des Gebrauchs derselben, und folglich das Mittel zur wahren Glückseligkeit ist, so hat die Ethik zwey Hauptgegenstände: die Erkentniß der wahren Glückseligkeit und die Erwerbung derselben. Die Glückseligkeit ist die Lust (voluptas), welche das Gemüth durch das Bewußtseyn der Tugend und moralischguter Handlungen empfindet. Sie ist nicht sinnliche Wohllust, nach welcher die Thiere streben, sondern eine solche, die der Natur eines vernünftigen Wesens angemessen ist, und der Zweck desselben seyn kann. Die Tugend aber ist eine intellectuale Kraft (intellectualis vis, nicht habitus) der Seele, wodurch sie die thierischen Eindrücke oder körperlichen Leidenschaften (impressiones animales sive passiones corporeas) so beherscht, daß sie in ihren Handlungen nur danach strebt, was absolut und schlechthin das Beste ist. Es giebt ein absolutes natürliches Gute, das durch den bloßen Verstand erkannt wird, und göttlichen Ursprungs ist, und in welchem zugleich die höchste Glückseligkeit besteht.

Die Leidenschaften sind heftige Sensationen der Seele, die im Körper ihren Grund haben, sich auf die Seele selbst beziehen, und mit einer außerordents

dentlichen Bewegung der Lebensgeister verbunden sind. Sie lassen sich nach Cartesius auf folgende sechs zurückführen: Bewunderung, Liebe, Haß, Sehnsucht, Freude, Traurigkeit. Diese Leidenschaften sind für den Menschen von mannichfaltigem Nutzen. Sie bewirken und erhalten die Thätigkeit der thierischen Säfte des Körpers, und verhindern eine Stockung derselben; sie bieten der Seele gleichsam mannichfaltige Scenen dar, und reizen dadurch, ihre Kräfte zu üben; sie geben Veranlassung, daß die Seele ihr Vermögen der Herrschaft über den Körper, und eben dadurch ihre eignere edlere Natur wahrnimt. Auf der andern Seite können sie aber auch, wenn sie die Herrschaft über die Seele gewinnen, von den nachtheiligsten Wirkungen für die Tugend und Glückseligkeit des Menschen seyn. More entwickelt nun sehr umständlich die Natur der Leidenschaften, ihre Mischungen, und die verschiedenen Unterarten derselben. Das Princip der Beherrschung der Leidenschaften ist die Vernunft; was diese, wenn sie gesund und unverderbt ist, als gut oder böse erkennt, ist von Natur gut oder böse. Sunt enim certae quaedam fixaeque Boni et Mali notiones vel ideae, quas affectus non magis definit, quam Sensus figuras mathematicas, sed utrasque Ratio et Intellectus circumscribunt; unde patet, principium illud, quo Bonum Malumque dijudicatur, intellectuale esse et quodammodo divinum *).

Die Tugenden scheidet More in Grundtugenden (primitivas) und abgeleitete (derivativas). Zu jenen gehören die Klugheit (prudentia), die der Bewunderung, die Redlichkeit (sinceritas), die

*) *More* Enchirid. Ethic. lib. I. cap. 12. p. 38.

die der Begierde, und die Geduld (patientia), die dem leidenschaftlichen Aufbrausen entgegensteht. Zu den abgeleiteten gehören die Gerechtigkeit (justitia), Standhaftigkeit (fortitudo) und Mäßigkeit (temperantia). Ausser diesen giebt es noch mehr einzelne Tugenden, die More, weil sie sich auf jene zurückbringen lassen, virtutes reductitias nennt. More sucht mit seinen moralischen Begriffen auch den Aristotelischen von der Tugend zu vereinigen, und erklärt sich auch über das Verhältniß, worin die äußern Glücksgüter zu der Tugend stehen, worin er ebenfalls dem Aristoteles folgt.

Den zweyten Hauptabschnitt der Ethik, welcher die Erwerbung der Tugend betrifft, hat er ungleich kürzer, als den ersten, abgehandelt. Ein nothwendiges Erfoderniß dazu ist die Freyheit (liberum arbitrium). More argumentirt hier gegen zwey berühmte Einwürfe, die gegen die Freyheit gemacht worden. Der erste ist: daß sie sich nicht mit der Allwissenheit Gottes vertrage. Er antwortet: Die göttliche Allwissenheit kann die Dinge nur erkennen, wie sie sind, die zufälligen und freyen als zufällig und frey, die nothwendigen als nothwendig. Das Vorauswissen zufälliger Handlungen enthält entweder einen Widerspruch, oder nicht. Im erstern Falle können zufällige Handlungen nicht Gegenstände der göttlichen Allwissenheit seyn, und folglich auch nicht als durch diese determinirt betrachtet werden; im andern Falle sind die göttliche Allwissenheit und die Freyheit sehr wohl mit einander verträglich. Man sieht leicht, daß die Schwierigkeit durch diese Argumentation nichts weniger als gehoben ist; denn wenn Gott die zufälligen Handlungen eben so voraus weiß, als die noth-

nothwendigen, so sind jene als zufällig und diese als nothwendig immer im göttlichen Verstande determinirt. More hätte zeigen müssen, daß Gott die freyen Handlungen nicht voraus wissen könne, eben weil sie frey seyen, wenn er aus der Natur der göttlichen Allwissenheit das obige deterministische Argument widerlegen wollte; und dies zu zeigen ist unmöglich, indem es dem Begriffe der göttlichen Allwissenheit selbst widerspricht.

Der andere Einwurf ist: So oft oder so lange Jemanden etwas ein Gut oder das Beste zu seyn scheint unter gewissen Umständen, wird nothwendig sein Wille dazu determinirt, weil gar kein Grund oder keine Ursache vorhanden ist, die ihn davon zurückhielte, oder seine Thätigkeit suspendirte. Denn da der menschliche Wille so eingerichtet ist, daß er nach der Beschaffenheit der Motive sich hierhin oder dorthin neigt; so scheint es unmöglich, daß er nicht dahin sich neigen sollte, wohin ihn ein Motiv treibt, da kein entgegengesetztes Motiv vorhanden ist, welches jenem das Gegengewicht hielte. Der Wille wird also überhaupt immer durch die Vorstellung eines grössern Guts, oder eines Guts überhaupt, determinirt werden; woraus denn fließt, daß der Mensch keine Freyheit habe, sondern daß er immer nothwendig so hat handeln müssen, wie er gehandelt hat. Diesen Einwurf hebt More durch die Bemerkung, daß die Willensbestimmung gar nicht von der bloßen Erkentniß des Guten allein abhange; und daß die Einrichtung des menschlichen Willens überhaupt nichts weniger als eine solche sey, daß das erkannte Gute nothwendig von ihm gewollt werden müsse. Den Beweis für die Bemerkung liefert die Erfahrung, indem der

Mensch zu nichts mehr der Ermahnung bedarf, als zur Tugend und zum Studium der Weisheit. Auch ist die menschliche Freyheit nicht sowohl in der Wahl der Handlungen und ihrer Zwecke zu suchen, als vielmehr in der Ueberlegung, die so geleitet werden muß, daß der Mensch sich nur zu demjenigen entschließt, was er als den besten Zweck seiner Thätigkeit einsieht.

An die

Herren Pränumeranten

der

Geschichte

der

Künste und Wissenschaften.

Nach der bey der 11ten Lieferung abgelegten Berechnung soll die 12te Lieferung bestehen aus = = 95 Bogen.

Ich liefere davon jetzt:

Buhle Gesch. d. Philos. 3. Bd. 2. Hlfte	.	22 Bogen.
Fischer Gesch. d. Physik 3. Bd.	. .	$36\frac{1}{2}$;
Meyer Gesch. d. Schrifterkl. 1. Bd.	.	$22\frac{1}{2}$;
	Summa	81 Bogen.

Die nächste (13te) Lieferung wird also der bekannten Einrichtung zufolge aus 103 Bogen bestehen müssen.

Göttingen am 3. October 1802.

J. F. Röwer.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb,

Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften

Bd.: 3,2

Göttingen (1802)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Hist.lit.52(6,3,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11093399-3
VD18 90733304-001